

U d'/of OTTAWA



39003000970409



CE

(2)

799-1a-209

BERGSONISME
ET
MORALITÉ

DU MÊME AUTEUR

L'IDÉE DE RELATION (*Société Nouvelle de Librairie et d'Édition*, 1903).

LE PROBLÈME DE L'ACTION, Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. (*Alcan*, 1909).

LE PEUPLE DE L'ACTION, (*Armand Colin*, 1917).

POURQUOI LES AMÉRICAINS SONT VENUS EN FRANCE.
(*B. Grasset*, 1918).

LA FRANCE ÉTERNELLE. (*Alcan*, 1919).

1973
Gustave RODRIGUES *ce*

Professeur de Philosophie au Lycée Janson-de-Sailly

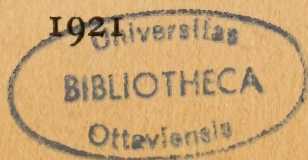
Docteur ès-lettres
—

BERGSONISME ET MORALITÉ

PARIS

ÉTIENNE CHIRON, ÉDITEUR

40, RUE DE SEINE



B

2430

.B43R6

1922

EX.1

AVANT-PROPOS

Si cette étude répondait fidèlement à l'inspiration dont elle procède, il s'en dégagerait à la fois une grande admiration et une grande inquiétude. Admiration pour le penseur de génie — le mot n'est pas trop fort — qui a su renouveler les termes dans lesquels se pose le problème philosophique. Inquiétude devant les solutions, expressément formulées ou implicitement supposées, qu'il apporte à ce même problème.

Il n'est plus désormais possible d'ignorer le bergsonisme. Du vivant même de son auteur, il a pris rang dans l'histoire au même titre que le leibnizianisme ou le kantisme. Comme eux, il représente un moment, et un moment décisif, du développement de la pensée humaine. Comme eux, il apporte une conception d'ensemble, un système complet. Il doit donc répondre à toutes les questions que se pose l'esprit de l'homme, à toutes celles aussi que lui pose et lui impose la vie. On sait comment il répond à la question scientifique. Comment répondrait-il à la question morale?

C'est sur ce point qu'a porté notre effort. Nous avons cru qu'il était opportun et nécessaire de confronter les exigences de la morale avec les postulats et les conclusions de la philosophie bergsonienne. Que reste-t-il de la première au terme de la seconde? Quelles transformations a-t-elle subies? Dans quelle mesure et sous quelle forme peut-elle encore prétendre atteindre et régler nos actions? D'un mot, quelle serait la conduite idéale pour l'homme dans une telle conception?

Entreprise audacieuse, nous le reconnaissons, mais qui répondait à une préoccupation trop profonde pour qu'on puisse reprocher à quiconque de l'avoir tentée. Nous nous y sommes attaché avec la conscience d'indiquer une direction utile à ceux qui voudraient chercher dans le bergsonisme un idéal pratique et un principe d'action.

BERGSONISME ET MORALITÉ

INTRODUCTION

On s'accorde généralement à voir dans l'œuvre de M. Bergson non une philosophie de la connaissance, mais une philosophie de l'action. Nous ne saurions souscrire à une telle conclusion et, pour exprimer tout de suite toute notre pensée, nous estimons que la doctrine bergsonienne ne saurait être une philosophie de l'action précisément parce qu'elle n'est pas une philosophie de la connaissance.

Pour nous, en effet, il n'y a pas, au sens propre du terme, d'action véritable en dehors de la raison. Tout effort pour désintellectualiser la vie psychologique nous semble avoir pour effet inévitable de rendre l'action comme telle impossible, inimaginable même. L'acte implique une certaine position de la volonté, une détermination — dont nous ne cherchons pas à savoir pour l'instant si elle est nécessaire ou libre — qui le situe et qui le fixe. Or, à cette détermination nous voyons substituer un imprévisible développement, une expansion naturelle et torrentielle de l'être. Le retour à des « données immédiates » de la conscience, données qui échappent à la science et ne relèvent que de l'intuition, ne permet plus de comprendre l'action comme telle.

Cette action, elle garde son sens plein chez Kant. En effet, si le penseur allemand détruit la science pour

faire place à la foi, il ne la détruit qu'après l'avoir construite et la foi qui la remplace est aussi rationnelle que la science pouvait l'être. Dans son usage pratique et transcendant, c'est toujours la raison qui détermine idéalement l'absolu, comme, dans son usage théorique et immanent, c'était elle qui déterminait réellement le relatif. Mais M. Bergson ne saurait se réclamer d'un tel précédent. S'il a détruit la science, c'est pour l'empêcher de se construire, ou du moins d'atteindre l'objet qu'elle vise. A l'inverse de la morale kantienne, c'est en effet la science qui tendrait à l'action, mais à une action toute mécanique et matérielle. Loin d'exprimer l'agent dont elle procède, elle se détacherait de sa conscience profonde pour l'insérer parmi les choses et le transformer lui-même en chose.

Dès lors, nous tournant vers cette conscience qui est tout nous-même, vers cette conscience palpitante, évoluant, mais non plus proprement agissante, nous sommes obsédés par une question qui s'impose à notre réflexion. Que veut-elle ? Et veut-elle vraiment ? Y a-t-il pour elle un idéal, un *à faire* ? Se pose-t-elle le problème moral ? Peut-elle même se le poser ?

Ecartons une objection trop facile à prévoir. On nous opposera sans doute la question préalable, on nous reprochera même peut-être de faire à l'auteur un procès de tendance en l'attirant sur un terrain qui n'est pas le sien et sur lequel, visiblement, il n'a pas voulu se placer. Rien — est-il besoin de le dire ? — n'est plus loin de notre pensée, mais notre inquiétude ou, si l'on veut, notre indiscretion n'est que trop justifiée. Que M. Bergson n'ait jamais abordé de front, ni même de biais, le problème moral dans une œuvre dont la portée morale et dont l'influence morale ne sauraient être contestées, c'est là un fait d'une importance capitale, pour ne pas dire d'une

exceptionnelle gravité. Et de ce fait on a le droit, peut-être même le devoir, de chercher une explication.

Peut-on nier en effet l'action profonde, si peut-être elle est difficile à préciser, que cette philosophie a exercée et continue à exercer sur les esprits ? Action ou attrait ? Attrait sans doute et par dessus tout, séduction à laquelle on ne saurait échapper, due au talent incomparable, aux dons d'expression merveilleux qui font du premier philosophe de notre temps le plus grand peut-être des écrivains actuels de notre pays. Mais action aussi, action diffuse et certaine dont on retrouverait partout des traces sans que nulle part on en puisse mesurer exactement l'influence. Une des caractéristiques les plus curieuses du bergsonisme, c'est que son chef n'a pas proprement fait école. On ne voit pas de disciples groupés autour du maître comme, par exemple, on en eût trouvé autour d'un Durkheim. Il n'y a pas d'équivalent de l'*Année sociologique* dans l'entourage de M. Bergson. Pourtant, tous ceux qui ont goûté le charme de son enseignement, quelques directions qu'ils aient suivies — et souvent de très objectives, tel M. Simiand, tel aussi, au moins en partie, M. Roustan — n'en ont pas moins subi très fortement l'influence de cette personnalité d'exception. Mais si ce penseur a ses fanatiques, on pourrait parfois dire ses adorateurs, il n'apparaît pourtant pas comme le fondateur d'une doctrine. Le plus fidèle sans doute de ses partisans, M. Le Roy, dévie ou tout au moins infléchit sa conception dans le sens d'une philosophie de la croyance visiblement étrangère aux préoccupations directes de M. Bergson : il n'est pas une ligne de ses œuvres nous autorisant à penser qu'il l'accepte ou même qu'il y incline.

L'action de ce grand penseur est d'un autre ordre. Elle a plutôt, tel l'élan vital de son beau livre sur l'*Evolution créatrice*, fusé dans toutes les directions,

ses éclats se sont éparpillés dans tous les sens. On en retrouverait aussi bien dans les conceptions des purs fidéistes que dans celles de l'anarchisme révolutionnaire, chez les pragmatistes qui s'inspirent de James comme parmi les syndicalistes partisans de l'action directe.

Et ceci serait déjà pour nous une indication précieuse. Que dans des camps aussi opposés on puisse se réclamer de la philosophie bergsonienne, qu'on en retrouve des traces visibles aussi bien dans les revendications de certains libertaires que dans les conceptions les plus purement conservatrices ou même réactionnaires, ne serait-ce pas la preuve qu'il y a bien une *morale* bergsonienne ? Non pas une morale théorique et livresque, mais une morale agissante, peut-être insoupçonnée, certainement informulée, mais qui prouve sa valeur par son efficacité. Au fond, se réclament d'elle, de quelque point de l'horizon qu'ils viennent, tous ceux qui veulent faire craquer les cadres rigides qui les enserrent, qu'il s'agisse des catégories de l'intelligence ou des impératifs sociaux. Partout où se fait sentir un besoin de libération, dût celle-ci aller parfois jusqu'à la destruction totale, ruine de la science ou anéantissement de la société, on est certain de retrouver au moins un écho de cette prestigieuse philosophie. Sans le savoir et sans le vouloir, elle rallie en fin de compte autour d'elle tous ceux pour qui la seule chose qui compte c'est l'acte de foi individuel ou la réalisation intégrale de l'individu.

Il apparaît donc légitime, et peut-être même indispensable, de s'attacher à en découvrir le sens moral. Une doctrine qui a de telles prises sur la conscience de l'humanité est justiciable de cette conscience. Qu'avons-nous moralement gagné, qu'avons-nous perdu peut-être à prendre contact avec elle ? Le succès du bergsonisme ne serait-il pas dû au fait qu'il traduit,

plus fidèlement que tout autre système, les aspirations ou du moins certaines des aspirations de notre époque ? N'exprime-t-il pas, au moins pour une large part, la philosophie, et partant la morale, des générations actuelles ?

*
* * *

Suivons donc notre auteur à travers les trois grands ouvrages qui marquent les principales étapes de sa pensée et voyons si nous ne pouvons pas dégager d'eux l'indication d'une morale nouvelle.

Rappelons brièvement le sens de chacun de ces livres. Dans les *Données immédiates de la conscience*, nous assistons à un effort vigoureux pour atteindre, par delà les formes spatiales qui le défigurent, le moi profond et inaltéré se saisissant ou plutôt se réalisant dans la durée. Arracher le sujet à l'objet, la conscience à la matière, tel est le but de l'auteur.

Avec *Matière et Mémoire*, nous avançons d'un pas. Le point de vue reste évidemment le même, c'est toujours l'opposition radicale du corps et de l'esprit. Mais nous sommes sur la frontière qui à la fois les sépare et les rejoint. Ils collaborent dans l'acte même par lequel ils se distinguent. La perception pure nous place d'emblée au cœur des choses, le souvenir pur nous plonge directement dans la vie de l'esprit. Mais en fait les deux éléments se rejoignent et le souvenir-image conduit de la pensée à la matière, de l'esprit aux choses, en montrant l'interpénétration, nécessaire pour la pratique, de ces deux termes en eux-mêmes irréductibles.

Enfin, dans l'*Evolution créatrice*, c'est l'être même des choses qui est en cause. Par une sorte de transposition hardie des *Données immédiates*, on recherche l'équivalent du Moi profond ou, si l'on préfère, du

noumène kantien, à la racine des phénomènes extérieurs et l'on voit dans la vie cette spontanéité agissante, cette conscience créatrice et inventive qu'on découvrirait, quelque dix ans plus tôt, comme principe des phénomènes internes.

L'inspiration est donc partout la même : aller du dehors au dedans, de l'espace à la durée, de la nécessité à la liberté. On retrouve, par delà les formes pratiques de la détermination intelligible, formes déformatrices qui faussent l'intelligence pour l'appliquer à l'action, un fond d'imprévisibilité, une « zone d'indétermination ». L'essence du réel n'est plus dans l'être, mais dans le faire. Le poser et se poser, c'est proprement, pour nous, le nier, et, pour lui, se supprimer. Il n'y a de réel que la réalisation et non le réalisé. Ce que nous appelons l'être n'est au fond que la limite du progrès, et son impuissance.

Ainsi, les trois moments de cette enquête d'approfondissement, à la fois psychologique et métaphysique, sont bien les suivants : le sujet est liberté, la connaissance (ou du moins ce que nous appelons, indûment peut-être, de ce nom, la synthèse du sujet et de l'objet, mieux encore leur point de contact et leur point de jonction) est un produit de la liberté, l'objet est liberté.

Dès lors, la science n'a plus que la valeur d'un symbolisme, aussi artificiel qu'indispensable. Accroissant notre puissance d'action sur les choses, elle est moins une connaissance qu'une utilisation et une appropriation du donné. Connaître ce dernier, ce serait l'atteindre en lui-même, et notre intelligence, outil de notre science, se joue à la surface de l'être, se meut dans un monde de constructions conceptuelles qui ne nous disent rien du réel en tant que tel. Seules, l'intuition, la vision, l'immédiation nous permettraient de le saisir, telle l'extase de Plotin

ou au mieux la *νόησις* platonicienne dépassant la pensée discursive. Au fond, *l'intelligence ne connaît pas*. Plus encore que Pascal, M. Bergson aurait pu dire : « C'est par le cœur qu'on connaît. » Toute son œuvre n'est que le développement des profondes et révélatrices raisons du cœur opposées aux pseudo-raisons, superficielles et déformatrices, de la raison.

De là le trait commun à ces diverses tentatives : elles sont nettement antiintellectualistes, anticartésiennes, antikantiennes, du moins en gros. La vérité n'est plus l'œuvre de l'intelligence, mais l'émanation du sentiment, du moins la vérité vraie qui coïncide avec la réalité, et non la vérité simplement humaine qui l'adapte à nos besoins pratiques. M. Bergson pourrait également s'approprier, en lui donnant son sens fort, la parole par laquelle Secrétan condamne le kantisme : « Une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue. » La vérité ne se *sait* ni ne se découvre, elle se *sent* et elle s'invente.

Il reste à serrer de plus près le détail des conceptions qu'on vient d'esquisser et, tout en s'en tenant aux grandes lignes de la doctrine, à voir à quelles conséquences morales elles conduisent, si tant est qu'elles conduisent à aucune.

I

LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE

A. — LA SENSATION.

La véritable donnée immédiate de la conscience, c'est la liberté. Ou plutôt, la liberté étant immédiate, ne faisant qu'un avec la conscience même, il n'y a pas proprement de données, mais un rythme, un progrès intérieur au sein duquel nous découpons artificiellement des moments distincts. C'est à ces moments concrets et non encore élaborés par l'intelligence, ou du moins aussi peu que possible adultérés par elle, que s'attache d'abord M. Bergson. De là vient le rôle capital qu'il attribue à la sensation, au fait pur, dans la mesure où l'idée même de fait, isolé et fixé, peut comporter celle de pureté.

Notre première erreur, en effet, c'est de voir dans la sensation un tout qui se suffit à lui-même, et un tout quantifiable et mesurable. Les sensations ne sont pas des grandeurs, elles sont qualité pure. Tout effort, soit pour les comparer entre elles, soit pour les rattacher à leurs causes objectives, est donc par avance condamné. Si d'une sensation interne ou affective

nous disons qu'elle est plus grande qu'une autre, par exemple que la douleur causée par la perte d'un être cher est plus vive que la contrariété d'un dîner manqué, nous confondons le nombre des éléments psychiques intéressés, la part de notre vie intérieure qui est en jeu dans les deux cas, avec l'affection comme telle qui est qualitativement autre, hétérogène, incomparable. Affirmons-nous d'une sensation externe, représentative, qu'elle est également plus grande qu'une autre, que le rose est moins intense que le pourpre, le noir plus foncé que le gris, nous sommes dupes d'une illusion : nous confondons la qualité, seule donnée par et dans l'état de conscience, avec la quantité inconsciemment inférée d'après la source extérieure qui la détermine. Nous mettons la quantité de la cause, le plus ou moins d'éclairage requis, dans la qualité de l'effet, la sensation lumineuse. En un mot, nous spatialisons, nous matérialisons notre vie intérieure pour pouvoir la comprendre. Et nous la méconnaissions pour la rendre intelligible.

Nos sensations, comme telles, sont en dehors de la science et de l'intelligibilité. Nous ne les y faisons rentrer qu'à l'aide d'un artifice, d'ailleurs utile et commandé par les besoins de la pratique : ou nous leur substituons, lorsqu'elles sont représentatives, les symboles étendus avec lesquels elles sont ou paraissent être en corrélation ; ou nous introduisons en elles, si elles sont purement affectives, les équivalents de ces symboles pour les diviser en éléments et en parties. Il faut donc que, par une sorte de torsion sur elle-même, la sensation s'arrache à ce symbolisme représentatif et statique, qu'elle se ramène toute au frisson, au frémissement qualitatif ineffable qui est son être. Plus généralement, il faut en quelque sorte *désarti-*

culer en la dématérialisant la vie intérieure pour qu'elle s'apparaisse à elle-même sous son vrai jour. Autant de sensations, autant de moments inexprimables et dont au fond chacun fait date, autant de créations *ex nihilo*, autant de « commencements de liberté ». Ces éléments de la vie mentale, qui ne sont pas des éléments, ne se laissent pas arrêter au passage, cristalliser dans des formes rigides. Ils ne sont pas, ils passent, comme passe dans le courant du fleuve le flot dont l'essence est de se faire et de se modifier sans cesse, sans jamais être donné. La fluidité mentale, voilà la loi d'une conscience qui n'a pas de loi. Comment la science pourrait-elle mordre sur elle, avoir des prises sur ce qui, loin d'être un composé d'atomes psychologiques, voit chacun de ces prétendus atomes se résoudre en un impalpable qui vibre et qui, de par son intensité toute qualitative, échappe à la détermination et au calcul ? La seule existence de la sensation est le premier défi jeté à la nécessité, la première réaction de la conscience luttant contre l'emprise de l'intelligence et se glissant à travers les mailles du filet spatial où celle-ci voudrait l'enserrer. Sensation égale conscience et donc refus d'intelligibilité.

Ainsi, la théorie bergsonienne de la sensation, c'est au fond, plus hardie même que celle de la sophistique grecque, la négation de la sensation comme élément du connaître. Protagoras, Gorgias réduisaient la science à ce paraître instable : l'état instantané, la sensation. M. Bergson va dans la critique à la fois plus avant et moins loin qu'eux. Plus avant, puisque cette sensation ne se laisse pas prendre, capter à sa source, puisqu'elle n'est pas un *état*, c'est-à-dire encore une chose. La vie ne se résout pas en instants discontinus et hétérogènes, mais qui à la rigueur

seraient comparables, présenteraient des analogies, à défaut d'identités. Si la sensation n'est pas mesurable, c'est parce qu'au fond *il n'y a pas de sensations*, il n'y a que les moments inséparables du progrès et du devenir interne.

Mais on va moins loin pourtant, en un autre sens, dans la direction de la désagrégation mentale, puisqu'on réintroduit l'idée d'un continu, auquel répugne tout scepticisme antique et, plus que tout autre, celui des sophistes. Ce qui existe, c'est le flot et non pas les gouttes, et la réalité du flot lui vient moins de la matérialité des gouttes dans lesquelles il s'éparpille que de l'unité dynamique du courant qui les entraîne et qui, au fond, les crée. Mais ce continu est tout interne et qualitatif, il répugne à l'intelligence, faculté d'arrêt et d'immobilisation. Une sensation n'a pas son être propre en et pour elle-même. Une sensation est un enveloppement d'autres sensations, de mouvements préformés, d'attitudes corporelles, de représentations confuses et d'affections insoupçonnées. Elle est une vie, peut-être même au fond est-elle toute la vie, tantôt plus pauvre et comme vidée d'elle-même, tantôt démesurément enrichie et concentrée toute en son présent intense. Une sensation est à tout le moins un monde plus ou moins riche et, si l'on ose dire, une monade plus ou moins étoffée. Pour appliquer à M. Bergson le langage leibnizien, toute perception est une appétition, tout « détail de ce qui change » se résout à son tour en un changement. Si bien qu'en dernière analyse il n'y a plus de perceptions, il n'y a que des appétitions, il n'y a pas de points d'arrêt, d'étapes, il n'y a que des passages.

Ne voit-on pas, dès cette conception de la sensation, les dangers qu'elle fait courir à la morale ? Où est le point fixe, le point d'appui sur lequel étayer celle-ci ? Cette vie intérieure, ramenée à un long frémissement qualitatif et par conséquent ineffable, cette vie qui se laisse vivre ou même, si l'on veut, qui se fait vivre, qui se pousse à vivre et dont chaque moment est à la fois pulsation et impulsion, une telle vie est en dehors de la science, du concept, et c'est là ce qui fait son prix ; mais c'est également là ce qui la met en dehors de la moralité. Ne pas pouvoir comprendre, c'est ne pas pouvoir commander. Une donnée qui échappe à la loi ne saurait se soumettre à la règle. D'ailleurs, ce terme de « donnée », nous l'avons vu, est impropre. Comment *juger* ce qu'on ne peut même pas *atteindre* ? Comment *imposer* à ce qui n'est même pas *posé* ? Il semble étrange qu'une simple critique de la psychophysique, critique à tant d'égards si décisive et si fondée, puisse encourir le reproche d'immoralité ou plutôt d'amoralité (mais n'est-ce pas plus grave et plus troublant encore, cette impossibilité de toute appréciation morale, cette sorte d'évanouissement du bien et du mal ?). Pourtant, ce paradoxe apparent ne semble que trop justifié. Dès ce premier pas vers le psychique instable, et qui n'est psychique que par son instabilité même, l'idée surgit que la seule morale conciliable avec la qualité pure, ce serait — si le mot de morale est encore ici de mise — une morale subjective, anarchique, un effort ou plutôt (car l'idée d'effort n'est guère à sa place ici) un essor, un élan. C'est la morale du jaillissement, ce ne peut pas être celle de la contrainte. La sensation, en faisant craquer les cadres de l'intelligence, échappe par anticipation aux catégories de la moralité.

D'où vient en effet la *valeur* de la sensation, si tant est que ce mot de valeur garde encore ici un sens ? Il semble que tous les termes de la langue morale perdent ou du moins lénifient le leur quand on les applique à la vie mentale telle que se la représente M. Bergson. Cette valeur donc est fonction de sa richesse, de sa puissance de rayonnement. La sensation la plus prenante, la plus envahissante, celle qui pénètre toute la vie mentale, qui l'emplit, qui l'harmonise si l'on veut — mais non pas qui la coordonne — voilà l'acte le plus hautement moral. Une sensation qui coïncide avec toute la vie du moi, dans laquelle celle-ci se reprenne sur sa tendance à se disperser et à se désagréger, c'est-à-dire à s'extérioriser, à s'évaporer en espace, une sensation qui équivaille à toute notre puissance d'être ou de nous réaliser, en un mot une extase, tel serait l'idéal bergsonien — si, encore une fois, ce mot d'idéal, qui implique à la fois finalité et limitation, ne répugnait pas doublement par là à la pensée et à la langue bergsoniennes. Vivre sa vie, c'est la moralité, être soi dans son acte, faire que la partie s'égale au tout et le moment à l'éternité.

Concentration intensive, tel serait, faut-il dire le synonyme exact ou le substitut et l'équivalent de la moralité ? Ajoutons que cette concentration se résout nécessairement en expansion et nous entrevoyons une direction morale par certains points assez voisine de celle de Guyau. Sanction et devoir perdent alors tout sens, disons plus, ils deviennent immoraux puisqu'ils posent des limites et que la morale est dans la réalisation illimitée.

Au fond, dans cette première partie de son ouvrage, M. Bergson prend le contrepied de ce qu'a fait Platon dans le *Théétète*. Le philosophe grec allait de

l'instable au stable, de la sensation à l'idée. Notre auteur, au contraire, veut éliminer impitoyablement de l'élément sensible tout résidu matériel, conceptuel (à ses yeux, c'est tout un), tout ce qui précisément en fait un élément, un donné, un posé, un point d'application pour l'esprit. Quoi d'étonnant si, dans cet acharnement à le dépouiller de tout ce qui pourrait le rendre intelligible ou l'apparenter à l'intelligible, il parvient à des conséquences de tous points opposées à celles auxquelles aboutissait son devancier ? Il y aura une morale possible, une ligne de conduite tracée à l'homme si l'on peut faire jaillir le concept rigide de la sensation fluente. Mais si, au contraire, on n'en retient que la fluence, si on en proscriit, si on en écarte à dessein ce qui à la fois la fixe et la dirige, que reste-t-il d'elle qui soit tout ensemble saisissable pour la pensée qui sait, impossible à la volonté qui agit ? Il n'y a plus qu'un jaillissement d'imprévisibilité qui n'accepte plus aucune forme dessinée par avance, ni les indicatifs de la science, ni les impératifs de la conscience. Oui, la sensation bergsonienne est liberté et n'est que liberté et par là peut-être défie-t-elle la moralité autant et plus que l'intelligence.

B. — LA DURÉE.

Nous passons par une transition toute naturelle de la première à la seconde partie des *Données immédiates*. La sensation dure, la sensation est un point de vue de la durée sur elle-même, une coupe instantanée dans notre devenir indivisible. Installons-nous donc dans cette durée pour nous y regarder sentir, mieux, pour nous y voir vivre.

Ici encore, nous nous heurtons à un obstacle. Comme l'a dit Kant, nous ne nous saisissons pas tels que nous sommes vraiment. Non pas que, comme il le pensait, nous interposions entre notre être et notre connaître la forme subjective du temps. Le temps n'a pas de réalité propre, du moins ce temps homogène et vide qu'il concevait. Le temps n'est que le fantôme de l'espace, seule forme objective et matérielle, naturellement imposée par nous aux choses extérieures et, par l'effet d'une illusion inévitable, transposée d'elles à nous par une sorte de choc en retour. Nous vivons dans les choses avant même d'avoir conscience de notre existence propre, et lorsqu'enfin nous nous retournons vers nous-mêmes, nous nous sommes à ce point imprégnés de matérialité et d'objectivité que nous nous traitons comme une chose. Nous concevons la multiplicité qualitative et indistinguée sous la forme d'une multiplicité quantitative et discrète. Nous mettons les états de conscience les uns en dehors des autres, les uns à la suite des autres, nous les distinguons, nous les comptons, nous les nommons, nous les décomposons et les recomposons. C'est sur le canevas de l'espace que nous tissons notre vie intérieure. Là où il n'y a qu'un rythme, nous imaginons une somme. Là où il y a compénétration et indivision, nous désassocions et nous réassocions. Notre vie y gagne peut-être de devenir intelligible, mais la vérité tout artificielle et symbolique qu'elle acquiert ainsi à nos yeux est à l'inverse de sa réalité profonde. Le temps est à l'inverse de la durée, le temps n'est que de l'espace. Il n'est même pas de l'espace pur, mais de l'espace abâtardi, un « concept bâtard », une apparence de compromis entre deux termes inconciliables : conscience et espace, qualité et quantité, hétérogène et

homogène, liberté et nécessité, toutes expressions au fond synonymes. Le mensonge du temps, c'est — au moins dans son application à la vie psychologique — le mensonge de la science, le mensonge de la vérité.

Par conséquent, sans doute aussi le mensonge de la moralité. Voici cette conscience pure, libérée, inaltérée, enfin rendue à elle-même. La voici, mélodie qui se déroule, fusion vivante et organisation intime d'éléments qui se dénaturent aussitôt qu'ils se distinguent, soit du tout, soit les uns des autres. De cette conscience on ne peut dire qu'elle est, à peine qu'elle devient, et M. Bergson a trouvé pour la désigner le mot juste : elle dure. Par là, elle s'oppose à ce monde matériel qui ne dure pas, à cet univers instantané, qui en quelque façon meurt et renaît sans cesse et qui n'est soumis à la nécessité que parce qu'au fond il n'est pas, parce qu'il se réduit à une série de positions, de simultanéités sur lesquelles le temps vrai n'a pas de prises. Sur cet univers figé, la science a beau jeu ; elle exprime simplement, au total, des relations d'identité entre éléments simultanés. L'univers matériel se comprend parce qu'il est toujours donné tout entier à chacun, non de ses moments (car il n'en a pas), mais des nôtres. Nous, au contraire, nous ne nous comprenons pas, au sens strict du terme, car nous ne nous appréhendons pas, nous ne nous saisissons pas. Vivre revient alors à s'affirmer d'une manière à la fois harmonieuse et imprévisible, à s'arracher à l'espace, à s'approfondir toujours davantage, et par là à échapper à l'identité spatiale, à la répétition du même. Il y a bien un moi superficiel qui touche au monde extérieur, par suite un mécanisme mental qui a permis aux associationnistes de tenter une reconstruction arbitraire de la vie psychologique. Comme si,

en tant qu'il est un mécanisme, il était encore mental ! Comme s'il exprimait en ce cas autre chose qu'un renoncement, d'ailleurs inconscient, à notre vraie personnalité et, selon la vigoureuse expression de Descartes, mais prise ici en un tout autre sens, la « part de néant » qu'il y a en nous !

Or, cette « part de néant », ou du moins cette « croûte » tout extérieure, n'est-ce pas précisément elle qui permet la moralité, si peut-être elle ne l'épuise pas ? Le moi superficiel de M. Bergson, c'est le moi spatial. Le moi spatial — de son propre aveu — c'est le moi social. Le moi social, c'est le moi moral. Il exprime en effet, et il est seul à l'exprimer, le point par où mon être se rattache à l'ensemble des autres êtres, tend à s'organiser avec eux, à devenir fonction d'un tout, solidaire de ses destinées. Au contraire, le moi profond se retire de cette communauté pour se replier sur lui-même. Que ce repliement interne implique un développement interne, nous n'y contredisons pas. Le moi bergsonien est à l'opposé de l'atome d'Epicure, point dans l'espace et moment dans la durée, ou plutôt il se réduit bien, comme lui, à n'être qu'un point dans l'espace pour pouvoir être la totalité de sa durée profonde. Mais, par là, il abolit le social pour exalter l'individuel ; s'il n'est pas ἀπαθής, il s'en faut, il est en tout cas ἀσυνπαθής. C'est un égoïsme d'un tout autre ordre, mais c'est encore un égoïsme. Egoïsme d'expansion et non de limitation ; si l'on veut, mais d'expansion en soi, d'expansion sur soi. « Egoïsme jouisseur », comme dirait Höffding, et non « égoïsme ascétique ». De jouissances rares, aussi idéales qu'on voudra les imaginer, mais de jouissances strictement *personnelles*. Au fond, il est un terme qui, logiquement, ne doit pas avoir de sens pour M. Berg-

son, c'est le terme « autrui ». Le mot *moi* revient sans cesse sous sa plume, le mot *autrui* bien rarement. Et s'il est vrai que la morale soit avant tout, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, « un homme en face d'un autre », le bergsonisme ne peut qu'aboutir à la négation radicale de la moralité. Autrui, c'est la conscience extérieure à soi, autrui, c'est l'espace, le déchet et le néant de l'être.

Sauve-t-on du moins ainsi l'autonomie du moi profond ? Et, de se refuser à ce qui n'est pas lui, parvient-il à se donner à lui-même sa loi ? Mais qui ne voit qu'ici encore on commet une confusion ? Il ne peut y avoir de νόμος, de règle pour un être qui simplement s'exprime et se déploie. Le moi s'imposant une loi, une discipline, c'est encore le moi qui tend à se dépasser en se réalisant, à s'opposer à un « autre » ; c'est, ne fût-ce que sous la forme d'une représentation, la présence en lui d'une limite, encore qu'elle soit purement idéale. C'est, par exemple, chez Kant, l'individu dominé par la personne, la nature sensible contrainte par la raison pratique. Rien de tel en l'espèce, le moi pur, c'est l'individu sans la personne, la nature sans la raison ; il ne s'enrichit que par le développement de sa durée tout interne : raison pratique, personne morale, autant de principes d'inhibition, donc autant de limites spatiales qu'on introduirait en lui. L'idée de durée répugne donc même à celle d'autonomie pour devenir synonyme d'autoréalisation, de spontanéité pure.

Par suite, toute idée d'obligation s'évanouit. L'obligation est, elle aussi, une notion toute spatiale et par conséquent exotérique. La conscience la trouve en elle, mais l'y trouve comme étant autre chose qu'elle. L'obligation suppose un lien de droit entre deux

êtres, fussent-ils, l'un le moi concret de l'intuition, l'autre le moi pur du concept. Or, tous ces termes sont ici contradictoires. Que vient faire le *droit* dans cette philosophie du *fait*? Que signifie l'expression « deux êtres » dans cette doctrine qui revendique par-dessus tout l'unité et l'intériorité du moi?

« Isoler », voilà le mot qui revient constamment : isoler les faits psychologiques de leur réfraction spatiale, isoler le personnel de l'impersonnel, isoler la pensée, toujours neuve et fraîche, du mot banal et usé qui la rend sociale et par là communicable à autrui. Isoler afin de libérer, d'affranchir des contraintes, et quelle pire contrainte, plus impérieuse et plus rigide, que celle de la loi morale?

Donc, il faudra nier les *relations* pour ne retenir que les seules *intuitions*, faire de sa vie une œuvre d'art en lui interdisant d'être une œuvre de science, couper les ponts avec les autres, refuser de parler afin de sentir et, avec la négation du langage, entraîner, inévitable, celle du concept, de la société, de la moralité, car la moralité suppose à la fois un ordre rationnel, scientifiquement concevable, et le sens de la collectivité humaine. « Se remettre en présence de soi-même, » telle est la seule fin à poursuivre, dirions-nous, si ce terme même de fin, tout chargé d'intellectualité inconsciente, ne devait pas à son tour être proscrit. L'idée de finalité — une critique ultérieure et profonde, tentée dans l'*Evolution créatrice*, le prouvera — c'est encore une idée spatiale (et par conséquent morale), c'est encore quelque chose d'imposé à l'action et d'extérieur à elle. L'action n'a pas à être orientée, dirigée, ce qui implique prédétermination. Elle est, elle se fait et par là même elle se justifie. Mais que vient faire encore ici ce terme

de « justification » ? Toute expression qui dépasse le fait pur, qui le contrôle, qui le juge, ou simplement qui le relie à autre chose que lui-même, est par cela seul factice et condamnée.

La conclusion inévitable — nous n'osons pas dire fatale dans cette philosophie de la liberté — d'une telle attitude ne saurait être autre chose qu'un retour à l'instinct, au rêve, à toutes ces formes primitives et pour nous inférieures de la vie psychologique, à celles qui se rapprochent le plus de la désorganisation mentale. Le plan du rêve, dans lequel la pensée se détend jusqu'à se dissoudre, est le plus éloigné du plan brutal de l'action. Il traduit, mieux que tout autre, avec cette dissolution intuitive, le relâchement de tous les liens, liens d'intellectualité entre les idées, liens de socialité entre les êtres. Au fond, entre « l'état d'hallucination permanente », où, d'après Comte, vivaient les premiers hommes, et l'état actuel de détermination objective, entre le règne de la raison et celui de l'imagination, le choix est fait. Une extase vaut mieux qu'une pensée. On prétend ainsi transcender l'intelligence. Ne se pourrait-il pas qu'on revînt simplement, avec ces « *données immédiates* » ou prétendues telles, à la sainte ignorance du cœur ?

Le rêve et non pas la veille. La veille implique la solidification des connaissances, le rapport de dépendance nécessaire qui les unit les unes aux autres. Par la veille il faut entendre la raison, tant théorique que pratique, la raison connaissante et la raison agissante. La veille est une logique, un tout bien lié. Dès l'instant qu'elle solidarise les êtres en les rapprochant dans une représentation commune, elle ne peut que nous donner une idée fausse de notre vie intime, la seule qui compte. Dans la veille, il y a de l'immo-

bilité et le mouvement même n'y est conçu qu'en fonction de l'immobile. Or, cette immobilité se retrouve en morale et la fonde. La morale, Socrate l'a dit dès longtemps, c'est le concept, et le concept, c'est le fixe sous le fuyant, le permanent sous le changeant.

Aussi, dans la veille, nous cessons de nous appartenir exclusivement à nous-mêmes, nous saisissons des rapports de dépendance entre nous et les autres, en donnant à cette expression « les autres » son sens le plus large, en y comprenant les choses autant que les êtres. La veille consiste précisément à s'intégrer à un ensemble. La veille, c'est très exactement les autres, et le rêve c'est nous. Précisons : la veille, c'est une *position* de soi par rapport aux autres, c'est la partie fonction du tout. Le rêve, c'est au contraire l'indépendance totale, le moi délesté du corps, ce contrepoids matériel qui le fait rentrer dans un système ; c'est ce que Spinoza eût appelé l'idée inadéquate, mutilée et confuse, la partie se prenant pour le tout parce qu'elle se déprend du tout. C'est bien un état d'isolation psychologique, de dématérialisation totale, de désintellectualisation absolue, par suite aussi d'amoralité complète. En ramenant ainsi la vie à un pur rêve intérieur, on en élimine tout naturellement l'aspect moral. Le problème moral ne se pose pas pour elle. Au fond, plus que tout autre, le problème moral est pour M. Bergson un pseudo-problème. Et, par un paradoxe aussi logique qu'il est étrange, s'il garde encore un sens, ce n'est plus pour l'esprit, c'est pour la matière.

Il n'y a de société que par l'espace. Se socialiser, c'est donc bien se matérialiser. Vivre en commun, parler, procède de la même tendance que s'extérioriser. La vie sociale a donc bien pour effet d'adultérer

la représentation du moi. Elle le transforme, M. Bergson le reconnaît expressément, en « partie d'un tout » qui cesse d'être « un empire dans un empire ». Approfondissant cette conception, l'auteur indique que ce moi social et spatial, c'est le moi accompli, réalisé, ce que nous avons laissé tomber et se détacher de nous-même ; ce n'est pas le moi agissant, écrivant son histoire, on sait avec quel imprévu et quels rebondissements. Mais un tel aveu ne laisse plus la moindre place à la morale et l'« absurdité » de la psychologie associationniste entraîne l'« absurdité » de cette morale. Elle implique contradiction. D'une part, en effet, elle s'installerait au sein du dynamisme mental ; elle n'a donc pas à se préoccuper des choses, du tout fait, mais à atteindre dans son processus de réalisation la volonté, ce qui se fait. Mais, d'autre part, elle ne saurait les atteindre, précisément parce qu'elle est en présence d'un progrès, d'une production d'être qui, par sa nature, échappe à toute détermination. L'idée de *loi morale*, c'est-à-dire de *règle*, n'a pas de sens. Une loi ne peut être que *physique*, ne peut porter que sur une nature, c'est-à-dire sur un donné. Une « législation de la volonté », telle que la comprend Kant, est proprement un monstre dans une telle philosophie. Dès l'instant qu'on sort du présent et donc du statique, de ce qui est, on nage dans l'imprévisible et dans l'indéterminable. Faisons un pas de plus. Il serait immoral, inadmissible qu'un impératif s'imposât à l'acte dans cette philosophie de la liberté. La moralité est une entrave, un pouvoir d'arrêt que la conscience immédiate ne saurait tolérer.

« Vivre d'une vie purement individuelle », voilà l'unique moyen d'échapper au symbolisme spatial, scientifique, moral. L'animal vit d'une telle vie, lui

pour qui l'extériorité n'a pas de sens. Le moi animal, moi instinctif et vibrant, est le moi profond. Le moi humain, moi intellectuel et étriqué, est le moi superficiel. La tendresse secrète et même avouée de M. Bergson pour l'instinct vient de ce que l'instinct seul atteint l'individualité. Dépouillons-nous donc de notre impersonnalité, qui n'est que notre écorce et, sous la forme tout extérieure de l'intelligence, atteignons-nous à notre source, dans notre liberté.

C. — LA LIBERTÉ.

Que la liberté soit à la fois le principe et le centre du système, c'est de toute évidence. Tout s'y ramène et tout en procède. Mais par suite elle échappe à la preuve. On ne prouve pas ce qui est premier : prouver, c'est relier une conséquence à un principe par un lien de nécessité ; prouver, c'est donc déterminer. Toute preuve de la liberté en serait la négation et donnerait raison au déterminisme. La liberté ne se prouve pas, elle s'éprouve. Elle est l'objet, non d'une démonstration rigoureuse, mais du « sentiment vif interne » que dit Descartes. Elle est un fait, le fait original et irréductible, le vrai nom de la conscience.

On affirme ainsi l'antériorité de la volonté sur l'intelligence. *Voluntas prior intellectu*. L'intelligence est un produit, un résultat. Prétendre résoudre la liberté en termes d'intelligence, c'est vouloir expliquer la cause par l'effet. Il nous faudra donc écarter tout effort d'explication, d'intellection, pour saisir l'acte libre au moment où il se produit et renvoyer dos à dos ces plaideurs malencontreux, déterministes et indéterministes, également fautifs de poser la question,

alors que c'est elle qui pose tout le reste, y compris ceux-là mêmes qui s'en font les partisans ou les adversaires. Dès lors, toute la critique bergsonienne, qu'elle vise l'associationnisme de Mill ou les postulats de la physique mécaniste, est une critique de l'intelligence qui se meut hors de son propre domaine. L'intelligence compare, elle parle. La liberté est un incomparable et un ineffable, le propre d'« un moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune autre force. » C'est ici qu'apparaît le rôle propre de l'intuition, c'est-à-dire la révélation directe de la spontanéité à elle-même dans l'acte par lequel elle se manifeste.

Nous ne pourrions donc suivre qu'une méthode négative : une sorte de *κάθαρσις* platonicienne. Il faut nous mettre en état d'extase, détruire nos habitudes mentales, écarter tout ce qui s'interpose entre l'acte libre et ses produits. A la « vision en Dieu » de Malebranche on semble substituer une « vision en soi » et une « vision de soi ». Encore le terme est-il nécessairement impropre, car la vision implique l'objet, quelque chose de statique et de donné. Au contraire, ce dont il s'agit en l'espèce, c'est d'atteindre non une notion ou une chose, mais un faire, un progrès interne, l'acte même de la création. Tout élément représentatif devra donc être rigoureusement pros crit, toute figuration de l'esprit ne sera qu'un symbolisme menteur. Point de vue éminemment difficile à imaginer, précisément parce qu'il n'admet pas d'image. Ce n'est pourtant pas d'une activité nue qu'il s'agit ici, bien au contraire ; c'est de la vie intérieure dans ce qu'elle offre de plus concret, de plus réel, — étant bien entendu d'ailleurs que sa réalité tient toute dans le mouvement de sa réalisation.

Or, le premier mode de représentation de la vie mentale, c'est celui qui fait d'elle la simple doublure des choses matérielles. Tel est le sens du déterminisme physique. Le postulat de la conservation de l'énergie implique que tout est donné et plus particulièrement que l'esprit est donné dans et avec l'univers matériel. Il reproduit, sans y ajouter rien, dans ses variations psychologiques, les changements mécaniques du dehors. L'épiphénoménisme suppose la détermination totale de l'esprit par la matière, et même finalement l'identification de l'un à l'autre. On exprime dans deux langues différentes les mêmes rapports posés de toute éternité. La conscience n'est qu'un autre nom du mouvement moléculaire et l'on aboutit ainsi à l'automatisme absolu.

Conception inadmissible pour M. Bergson et dont le moindre tort est d'étendre à la vie intérieure un postulat qui n'est même pas complètement vérifié pour le monde physique, qui ne vaut pour ce dernier qu'à la condition de le considérer sous un certain angle, d'examiner uniquement la quantité de tout ce qui se conserve, en éliminant *a priori* tout ce qui peut-être se produit, tout l'ignoré, tout le nouveau qui peut surgir dans des systèmes qui ne sont pas uniquement conservatifs. Bref, c'est en supprimant la durée qui est l'étoffe, peut-être des choses, et certainement du moi, qu'on affirme la conservation. Mais si le temps est une force, s'il est un gain, une puissance d'acquisition et une puissance d'action, l'hypothèse tombe et la liberté reste sauve.

Ainsi, le sens de cette critique, c'est de soustraire la conscience à la loi qui régit l'espace. *Fatis avulsa voluntas*. Une loi d'intelligibilité contredit le processus de la vie mentale. Celle-ci y « échappe ». La conscience

est un éternel défi à la science, à toutes les conditions déterminantes. Ainsi encore, elle n'admet pas la réversibilité, le retour en arrière. Il est absurde de « vouloir remettre les choses en place », de prétendre *refaire*. Il n'y a pas de recommencements psychologiques, et c'est pourquoi chacun des faits internes est imprégné de liberté. Chacun, en effet, apporte avec lui du nouveau, chacun *commence* une histoire qui sans doute se relie au passé, mais l'oriente en un sens indéterminé et imprévisible. Il y a pour nous un avenir parce qu'il y a eu un passé. Il n'y en a pas pour l'univers, ce présent qui demeure stérile de n'être qu'un présent.

Dès lors, voici reparaître la fluidité interne et, avec l'impossibilité de la fixer, celle aussi de légiférer pour elle. Dès l'instant qu'elle se refuse à toute détermination scientifique, le moyen de la plier à une détermination morale? Sans doute, à s'en tenir aux apparences, en soustrayant ainsi le sujet à la loi qui contraint l'objet, il semble qu'on fonde sa responsabilité propre, qu'on proclame son autonomie. Mais ici encore, il est facile de voir que *spontanéité* est synonyme, non d'*autonomie*, mais d'*anomie*. Une autonomie implique, avant la spontanéité même, un ordre intérieur qui la limite représentativement, idéalement. C'est la conscience morale de Kant, forme impersonnelle et objective de la conscience psychologique. Rien de tel en l'espèce : la conscience psychologique ne précède pas seulement la conscience morale, elle la rend intelligible. On pose la personne comme antérieure à toute détermination, on la pose comme zone d'indétermination. L'aspect interne auquel on la réduit ne supporte aucune contrainte, n'admet aucune direction préfixée, aucune préformation qui ne vienne d'elle-même. Mettre en elle une façon de loi morale, de

principe objectif d'action, c'est contredire ou tout au moins violenter sa nature.

Ne pourrait-on même montrer que le postulat de la conservation de l'énergie et celui de l'impératif catégorique, si sans doute ils ne se ramènent pas l'un à l'autre, procèdent pourtant de la même tendance ? Ils expriment tous deux le besoin d'une fixité, d'un permanent, ici donné et là conçu, ici réel et là idéal, il n'importe. Ils manifestent une exigence d'identité dans l'action comme dans la connaissance. En éternuant la force du premier, en montrant que le fait se dérobe à l'identité logique, ne condamne-t-on pas le second, ne laisse-t-on pas l'acte échapper à l'identité morale ? On ne veut pas que quelque chose *soit* dans la pensée, on ne peut pas davantage vouloir que quelque chose *soit* dans la conduite. La loi morale exprime que quelque chose doit se conserver idéalement à travers nos affirmations pratiques comme le postulat physique énonce que quelque chose se conserve réellement à travers nos affirmations théoriques. Le devoir exprime la même constance à l'égard de l'action que la conservation de l'énergie à l'égard de l'être. Ils ont tous deux une *signification* (et c'est bien pourquoi de tous deux la conscience prétend s'affranchir, ici explicitement et là implicitement), à savoir qu'il y a en effet des systèmes, du systématique et du coordonné, que le devenir même se développe sur un fond qui ne change pas. Toutes les variations de la conduite, qui constituent bien en un sens la trame de l'existence, suivront — ou du moins devront suivre — le fil du devoir, comme les variations de la réalité sensible maintiennent jusque dans leur hétérogénéité qualitative un fond d'énergie constante. Physique ou morale, on retrouve donc toujours dans

les deux cas une même exigence d'intelligibilité, de rationalité, exigence statique alors même qu'elle s'impose à l'action, à ce qui sera. *Devoir être*, c'est encore se conformer à un *être*, donc à un donné. Et c'est bien finalement la même antipathie pour le tout fait qui écarte M. Bergson de l'un et de l'autre thème, qui lui inspire le même éloignement à l'égard de la *relation* et à l'égard du *droit*.

*
* *

C'est surtout en étudiant la critique bergsonienne du déterminisme psychologique que nous mettrons en pleine lumière l'amoralité du moi profond. En apparence et sans doute volontairement, c'est l'associationnisme seul qu'on vise ; en réalité, c'est l'intellectualisme tout entier qu'on atteint. Car ce qu'on reproche au premier, c'est avant tout de vouloir *expliquer* la conduite en la rattachant à des causes, en lui assignant des raisons ; c'est donc moins ce qu'il offre de purement mécanique que ce qu'il peut contenir d'intellectuel qu'on s'efforce d'atteindre en lui. Il nous présente une reconstitution artificielle, faite après sa production, d'un processus ignoré non pas tant pour des raisons de fait que pour des raisons de principe, parce qu'il n'a pas à être connu, mais à être vécu. On ne voit pas que c'est l'acte qui, en se posant, pose avec lui les motifs par lesquels on essaiera ensuite d'en rendre compte. On le déterminera toujours à coup sûr parce qu'on ne le déterminera qu'après coup, en invoquant comme ses raisons déterminantes les moments internes de son développement indivisé.

Sans doute, une fois produit et par le fait même qu'il s'est produit, cet acte apparaît intelligible, mais ce n'est pas parce qu'il est intelligible qu'il est et qu'il est tel et non autre. Imaginez par la pensée une décision contraire à celle que vous avez prise, elle s'expliquerait autrement, mais elle s'expliquerait tout aussi bien. Nous avons écrit d'une certaine façon notre histoire et elle sort logiquement de notre passé. Logiquement, mais non pas nécessairement, car nous nous rendons compte que si nous en avions écrit une autre, celle-ci serait tout aussi logique. Intelligibilité, à la rigueur, signifie détermination, mais non pas nécessité.

Et puis, quels sont les véritables déterminants ? Est-ce que ce sont les motifs qui entraînent l'acte, inévitablement ? Ne serait-ce pas plutôt l'acte qui les suscite afin de pouvoir se justifier, l'idée de la décision à prendre qui crée, avec et dans la décision même, toute la dialectique interne par laquelle elle s'expliquera ? « Les effets précèdent leurs causes. »

Est-il même juste, en l'espèce, de parler encore de causes et d'effets ? La causalité psychologique — si tant est qu'elle existe — a-t-elle le moindre rapport avec la causalité physique ? Nous sommes toujours dupes du langage, c'est-à-dire de l'espace. Par ses mots, le langage découpe, distingue, divise, et nous introduisons ainsi la discontinuité dans la vie intérieure. Par ses mots, d'autre part, il rapproche et identifie : nous désignons par les mêmes termes les sentiments les plus différents. Et nous parlons des mêmes motifs produisant les mêmes décisions à différents moments de la durée.

La conscience, ainsi conçue *more geometrico*, devient une sorte de parallélogramme des forces,

on se représente le moi comme tiraillé, écartelé par des sollicitations distinctes. Mais rien n'est plus faux que de résoudre ainsi le tout en parties, le moi en représentations ; le tout préexiste aux parties qu'il enveloppe, ou plutôt il n'y a pas de parties dans le mouvement indivisé qui exprime sa vraie nature. Puis on fait un pas de plus : ces parties indûment isolées, on leur confère une existence distincte, on les oppose au moi concret dont elles étaient l'étoffe et la substance et on imagine une action externe et incompréhensible des motifs sur la volonté, c'est-à-dire des éléments du moi sur le moi lui-même.

Dire que les motifs agissent sur le moi, c'est un non-sens, car les motifs ne font qu'un avec le moi et cela revient à affirmer que le moi agit sur lui-même. Les distinguer de lui, contradiction ; les confondre avec lui, pléonasme — et dans les deux cas, incompréhension. En réalité, toute distinction est impossible et barbare entre l'âme et ses motifs. Ils sont elle comme elle est eux.

Mais qui ne voit, ici encore, le danger que court la moralité ? Elle est, non un principe qui commande l'action, mais au mieux un résultat qui en procède et plutôt même un caractère qu'elle manifeste en se développant. L'action mûrit, tout intérieure et profonde, toute personnelle, et dépose tout au long de son devenir les motifs qui sont censés l'avoir produite et qui en réalité ne font que l'exprimer. En ce cas, que devient le motif moral, le principe d'obligation ? Sans doute, il ne pèse pas de tout son poids sur la conscience individuelle et par suite celle-ci ne cède pas à une contrainte irrésistible, héréditaire ou innée. Donc la morale échappe au joug de la nécessité. Mais à quel prix ! et qui pourrait bien être celui même

de son existence. La moralité de l'action, c'est la coloration purement individuelle qu'elle revêt pour la conscience ; le devoir, c'est l'aspect qu'elle prend et non la loi qui la commande. Le moyen d'imposer une discipline, de fixer une limite à l'essence changeante du moi pur, à son essence qui est de changer et non d'être ? Il s'affranchit de la loi morale comme il s'affranchit de la loi physique, du déterminisme idéal des fins comme du déterminisme réel des causes.

Le devoir, s'il conserve un sens — et peut-il même en conserver un ? — est au mieux un attrait et non une contrainte. Il sollicite une adhésion, une sympathie, n'a de valeur que s'il s'accorde avec les tendances naturelles du moi, non s'il les contrarie. On pourrait presque dire que ce sont elles qui le jugent ; en tout cas, elles l'acceptent ou le rejettent, mais ce n'est pas lui qui les contrôle. Toujours est-il que cet attrait, cette adhésion toute sentimentale peuvent appartenir aussi bien, si ce n'est pas mieux, à des représentations toutes contraires, à la passion, à l'intérêt, à la sensualité. Aussi bien, car il suffit que ces représentations s'incorporent au moi profond, que tout ensemble elles en émanent et elles le réalisent pour, en l'exprimant, se justifier, pour avoir cette unique justification, affective, active même si l'on veut, mais nullement rationnelle, qui se confond avec la puissance de réalisation. Mieux même que le motif pur et intellectuel du devoir, le mobile sensible, quel qu'il soit, généreux ou égoïste, paraît satisfaire à cette condition. Dynamique, souple, allant et libre, il n'a pas la rigidité statique que présente l'obligation comme telle, l'obligation pure ne tirant sa force que de sa pureté, commandant par sa seule forme. Tant qu'on reste dans l'ordre du fait, *a fortiori* lorsque, comme le veut

M. Bergson, on s'y plonge et on s'y baigne, la nature aura toujours raison contre la raison, l'impulsion contre l'inhibition. Au fond, l'autonomie, dans une doctrine de ce genre, serait au suprême degré hétéronome ; elle ressemblerait fort à un automatisme, à un emprisonnement du vouloir dans des solutions préfixées. L'autonomie de la volonté serait en raison inverse de sa liberté.

Mais admettons même qu'à les prendre *en soi* tous les motifs et tous les mobiles, intelligibles ou sensibles, soient situés sur le même plan ; il n'en est plus de même si, comme il est nécessaire en l'espèce, je les considère *en moi*, dans leur évolution interne qui se confond avec la mienne. Ils se situent alors, au cours de cette évolution, sur des plans différents, et qui sont bien des *plans de conscience*, mais de conscience *psychologique* et non de conscience *morale* ; ou plutôt, c'est la conscience psychologique qui façonne la conscience morale conformément à ses exigences sentimentales, ce n'est pas la conscience morale qui impose à la conscience psychologique ses impératifs rationnels. Une hiérarchie s'établit en effet entre les divers motifs et mobiles et celui-là est préférable en droit qui a été préféré en fait. Car c'est du moi que les motifs tirent leur valeur, bien loin qu'ils l'obligent à céder devant la leur. Parler de préférences idéales, impersonnelles, pures, *a priori*, est un non-sens. Il n'y a que des préférences réelles et mieux encore réalisées, individuelles, empiriques, *a posteriori*. Selon qu'ils sont objet d'attraction ou de répulsion, ces motifs sont acceptés ou rejetés, approuvés ou réprouvés. Moralité et immoralité signifieraient en ce sens sympathie et antipathie, équivaldraient, l'une à la victoire, l'autre à la défaite.

On peut, il est vrai, même du point de vue de la philosophie bergsonienne, entendre la moralité au sens courant et kantien du terme, dans son acception impersonnelle et objective. Mais alors c'est plus grave encore. Car cette moralité, si elle se rencontre quelque part, serait dans ce qui de nous est le moins nôtre, dans le plus mécanique et le plus extérieur de nos divers plans de conscience, celui qui mérite à peine ce nom, car il est le plan de l'action, le plan de la matière, celui sur lequel, prenant contact avec les choses afin de s'y adapter, la conscience à la fois se limite, s'emprisonne et même finalement s'annihile. Ainsi que nous l'avons indiqué déjà, la morale qui aboutit à « l'autre » et se détache du moi pur ne peut se trouver que dans cette partie du moi superficiel qui s'incorpore et qui s'engrène à la fois au monde extérieur et au monde social, dans cette « croûte » sous laquelle nous nous dérobons. Partout où nous voulons être vraiment, pleinement nous-mêmes, où par un effort héroïque nous cherchons à nous affirmer, à nous poser dans notre être ou plutôt, en nous posant, à créer notre être, partout où nous échappons à une emprise étrangère, nous refusons en somme la moralité. Nous ne la retrouvons que là où nous nous abandonnons à un rythme mécanique étranger à notre essence.

C'est qu'au fond imprévisibilité contredit moralité. La moralité suppose une anticipation de la conduite et par là une prédétermination idéale de l'action. Prédétermination idéale par des fins qui obligent sans contraindre, c'est entendu ; mais malgré tout décision que par avance on s'impose et donc limitation d'une spontanéité à laquelle on imprime une orientation définie. Qu'il me faille me faire à moi-

même mes solutions morales, mes solutions d'action, rien en un sens n'est plus juste. Car toute action morale est un *cas*, une espèce qui n'est jamais de tous points identique à une autre espèce. Elle pose donc un problème, elle appelle une réponse à certains égards originale, elle n'est possible que par un effort spécial de l'agent, elle fait date dans sa vie. L'acte moral digne de ce nom est toujours un acte unique. Mais il n'en reste pas moins qu'à ce cas il convient d'appliquer une *règle*, donc que l'acte devra se réaliser dans un sens défini, indiqué par avance. Le rôle de l'agent par rapport à sa propre action est ainsi comparable à celui du juge appelé à trancher un litige. Le juge n'est pas un législateur, il n'a pas à *inventer* la loi, mais à la *découvrir*. Sa tâche, à la fois extrêmement délicate et strictement limitée, se borne à rechercher dans l'arsenal des lois celle qui s'applique à l'espèce en cause et à mesurer au mieux cette application en tenant compte de toutes les circonstances de fait. De même l'agent moral, juge dans sa propre cause. Nous n'avons pas, nous non plus, à *inventer* la moralité, mais à la *découvrir* et, cela va de soi, à l'appliquer. L'idée même de moralité est contradictoire s'il n'y a pas une morale préexistante, comme l'idée de jugement, d'arrêt de justice est contradictoire s'il n'y a pas une loi antérieurement posée qui fonde le jugement, qui justifie l'arrêt.

Certes, on ne supprime pas ainsi l'initiative de l'agent, car cette découverte de la moralité ne va pas de soi, non plus qu'aucune autre. Il y aura place pour une large *expérience morale*, analogue de tous points à l'expérience du savant. Là, l'invention reprend ses droits, mais l'invention faite *en vue de la découverte*. Nous inventerons les dispositifs moraux, les moyens

qui permettront cette découverte, tout comme le savant invente les dispositifs physiques, les instruments, les expériences qui lui révéleront des rapports donnés en eux-mêmes. Au même titre que la vérité scientifique, la vérité morale est une vérité préexistante.

En un sens, elle l'est même davantage. Car, après tout, le savant cherche, sans idée préconçue, et il trouve ce qu'il trouve. Mais en morale, on a déjà trouvé, au moins en partie, et ce qu'on cherche, c'est une adaptation, une mise au point, on cherche à utiliser sa découverte plutôt qu'à découvrir au sens propre du terme. Le juge ne cherche pas la loi, car la loi est et est trouvée, mais les moyens de la mettre en œuvre. De même en morale où on veut, on réalise, bref, on *agit*. On a à résoudre un problème pratique, ce qui suppose déjà résolu le problème théorique correspondant ; on se demande comment on utilisera, sous forme de *règle*, la vérité énoncée sous forme de *loi*. Telle est la grande différence entre la science et la morale. L'une ne sait pas où elle va et où elle arrivera ; l'autre, au contraire, a d'avance posé la fin vers laquelle il faut tendre. L'agent sait d'après quelle ligne de conduite devra se développer son action. Le savant sait qu'il y a une vérité sans savoir quelle elle est, l'agent sait quelle est cette vérité si peut-être il ignore le mode pratique de sa réalisation. Ainsi, de quelque façon qu'on l'entende, hautement idéaliste ou basement utilitaire, sous ses formes les plus pures comme dans ses manifestations les plus grossières, ou la moralité préexiste à l'acte, ou elle n'est pas. Sous quelque angle que nous abordions le problème, nous sommes toujours obligés d'aboutir à cette même conclusion.

Aussi bien, ce qu'il peut subsister de moralisme dans le dynamisme bergsonien n'échappe pas à cette condition. Prétendra-t-on que la morale se mesure à l'intensité de la vie psychologique, qu'être moral c'est uniquement ou du moins principalement viser à la réalisation intégrale du moi affranchi de toutes les contraintes du dehors ? Soit, on peut l'accorder ou le refuser, mais il y a là une conception morale qui se défend. Conception enveloppée et informulée peut-être, mais en tout cas *conception*. Et dès lors ne voit-on pas qu'elle suppose, au sein même de l'indétermination foncière du sujet, une prédétermination idéale, une préférence préaffirmée, à savoir celle de la *valeur* du Moi, supérieure à celle de l'Autre ? Dès lors, la morale n'est plus seulement la traînée lumineuse laissée derrière elle par l'action une fois produite, elle est dans l'acte même, avant qu'il se produise ; elle est en lui le dessin virtuel d'une orientation jugée préférable. D'un mot, elle est finalité, et l'on sait avec quelle vigueur M. Bergson a condamné dans la finalité une forme masquée et honteuse du déterminisme.

L'acte libre exprime le moi tout entier. Soit encore. Mais qu'est-ce à dire sinon que l'acte n'apparaît comme libre que parce qu'il est pleinement réalisateur, donc que l'affirmation *vaut mieux* que l'effacement ? N'est-ce pas là imprimer une estampille morale à tel groupe d'actions plutôt qu'à tel autre, bref indiquer une direction ?

Non pas une direction, nous répondra-t-on peut-être, mais une impulsion. Une direction pose et suppose la fin, elle implique prédétermination. Une impulsion ne signifie que l'élan, la force originaire, elle est donc toute spontanéité et liberté. Ici encore, il faut s'entendre. L'impulsion totale de laquelle

jaillit le moi, cette sorte de persévérance de l'être se prolongeant en un développement et une expansion, peut être conçue de deux façons profondément différentes. Ou bien ce n'est qu'une force aveugle, *vis a tergo*, c'est la pure impulsivité du désir absurde et nous accordons qu'en ce cas elle n'implique en effet aucun élément de finalité ni de « préférabilité » ; mais ressemble-t-elle alors au développement harmonieux du moi bergsonien ? Ou au contraire — et nous pensons rester ici très près de la pensée de notre auteur — on conçoit cette impulsion comme un mûrissement, un enrichissement et une productivité, mais en ce cas on la pénètre d'éléments intelligibles ou, si l'on répugne à accepter ce mot, esthétiques, qualitatifs, donc toujours préférentiels. Qu'un élan soit donné, ce n'est qu'un fait brutal. Qu'il se développe en harmonie avec les aspirations les plus profondes de l'âme ou même qu'il crée cette harmonie, ces aspirations et jusqu'à cette âme profonde par le simple fait de son développement, c'est bien admettre, à ce qu'il semble, qu'il est gros d'éléments par lesquels, en s'explicitant, il s'explique et se justifie. De cela seul qu'il est, il se dépasse donc ; il pose ou plutôt il révèle en lui la présence d'un principe qui permet de le dépasser et, par suite, de le juger.

Car enfin, c'est bien à une réalisation d'âme que tend toute la conception bergsonienne de la liberté. La liberté vaut parce qu'elle est efficiente, créatrice. L'idée d'une liberté déficiente, telle que la concevait Malebranche, n'a pas de sens dans ce système. La déficience, c'est là nécessité, c'est l'absence de liberté. La liberté va dans le sens de l'être, ou plutôt elle est la seule forme véritable de l'être.

D'où ce postulat implicite : il faut que la liberté soit,

ou tout au moins il vaut mieux qu'elle soit ; qu'elle soit, c'est cela seul qui vaut et, comme elle est, par le seul fait de son existence, c'est bien une exigence morale qui se trouve être satisfaite. Mais ce n'est pas encore assez dire. Pour que se réalise la liberté, pour qu'il puisse y avoir réalisation et par là même liberté, il faut que celle-ci pose, avec son exigence de vie, les conditions mêmes qui la rendent possible. Et c'est encore une façon de réintroduire la morale à la racine de l'acte libre. La morale sera le déchet de l'action comme la science est le déchet de la vie, nous le reconnaissons. Mais sans ce déchet, sans ce poids mort que l'acte entraîne avec lui, comment serait-il et pourrait-il être ? Et si « la vraie morale se moque de la morale », allons plus loin, si la vraie morale nie la morale, rejette la contrainte et la limite, elle a nécessairement dû commencer par les poser. Elle n'est anarchique que parce qu'elle s'est d'abord pliée à une archie.

L'acte libre est l'acte qui ne s'explique pas. Soit encore, bien qu'il y ait là une équivoque à dissiper. Accordons à l'auteur que c'est lui qui explique ses propres déterminants, qui est la raison d'être de ses motifs. Toujours est-il qu'il les enveloppait, puisqu'il les retrouve lorsqu'après s'être accompli il s'analyse pour prendre en quelque sorte conscience de lui-même. Il n'a pas été produit par eux, mais il s'est produit *avec* eux et nous savons qu'au fond il ne s'en distingue pas. Donc il n'aurait pu être *sans* eux et l'hypothèse même implique contradiction. Donc enfin, il apparaît intelligible à qui l'étudie et sans cette intelligibilité il n'aurait pas été, elle est une condition de son existence autant qu'elle en est un résultat. Tout spontané qu'il soit, sa spontanéité est une spon-

tanéité réglée, qui se donne sa règle, qui finalement et sans doute à son insu s'imprime une direction et s'aperçoit qu'elle l'a suivie une fois qu'elle s'est réalisée.

L'acte libre est l'acte qui ne se justifie pas. Soit encore et toujours. Il est l'acte qui justifie et qui justifie précisément parce qu'il réalise ou, comme l'eût dit plus brutalement James, parce qu'il paie. Il est libre parce qu'il se solde en bénéfice, en enrichissement de la personnalité qui à la fois donne toute en lui, s'y engage intégralement et s'y crée en s'y affirmant ; elle en jaillit précisément parce qu'elle le fait. Mais c'est donc encore qu'en se produisant l'acte a produit la règle de sa production et c'est à la lumière de cette règle qu'il juge de sa propre validité. La moralité n'est pas plus un caractère extrinsèque de l'acte que la vérité n'est un caractère extrinsèque de l'idée. *Verum index sui, bonum index sui*. Mais, dans les deux cas, vérité et bonté à la fois coexistent avec ce qui est vrai et bon et en un sens leur préexistent. Elles coexistent avec eux puisqu'elles sont posées dans l'affirmation même, mais elles leur préexistent à la fois logiquement et idéalement puisque sans elles cette affirmation n'eût pas été possible, puisqu'elles énoncent les conditions de sa possibilité. Telle la loi physique qui n'existe pas à part, *χωρίς*, comme l'Idée platonicienne, et ne se laisse saisir que dans le phénomène que pourtant elle conditionne ; il ne pourrait pas plus se réaliser sans elle qu'elle ne pourrait se manifester sans lui.

En réalité, il faut qu'il y ait un développement d'intelligibilité idéale dans l'acte pour qu'il soit un acte vraiment libre. La pure spontanéité ne suffit pas ; on la trouve dans toutes les manifestations inférieures

de l'automatisme psychologique, de la misère psychologique. Dans tous ces cas, la représentation se pose dans l'action, sans plus, et c'est précisément pour cela qu'elle n'est pas libre, parce qu'elle ne contient rien de plus qu'elle-même. L'acte libre est, au contraire, celui qui en se posant se dépasse, implique autre chose et plus que lui-même, son rapport avec une fin à la fois préférable en soi et préférée par lui. Bref, l'acte libre est celui qui trouve en soi de quoi se légitimer. Il n'est donc pas, il ne peut pas être cette activité pure et soustraite à toute forme que nous disait l'auteur ; et cette forme qu'il revêt n'est pas seulement l'indice de son impureté, le signe de déchéance manifestant qu'il tombe dans le plan de la matière. Elle est bien un élément intégrant et peut-être même l'élément essentiel de sa liberté, car elle est très précisément un élément d'intégration à un tout, à une personnalité de laquelle il émane et même, si l'on veut, avec laquelle il se confond. Ou l'on doit reconnaître qu'il porte cette forme en lui, ou il faut se résigner à le regarder comme purement anarchique, débridé, et en ce cas comment pourrait-il être libre puisqu'il ne serait même pas mien ?

C'est qu'au fond ramener la conscience à la durée pure, faire de celle-ci l'essence du réel qui se réduit à ce mûrissement indéfini, imprévisible et indéterminé de son être, c'est peut-être en effet toucher du doigt la réalité, mais c'est non moins certainement, en l'affranchissant de tout déterminisme, réel ou idéal, la dépouiller de toute vérité. Elle n'est pas simplement plastique et fluide, elle est la plasticité et la fluidité même, et toute forme qu'elle se donne, fût-ce la forme morale, est proprement déformatrice puisqu'elle est immobilisante. La moralité exprime un besoin de

fixité, d'ordre, et la vie de la conscience est un flot ininterrompu. La catégorie morale fausse la vie comme l'espace kantien fausse le noumène qu'il réfracte et éparpille en phénomènes. Mais elle la fausse pour des raisons précisément inverses, parce qu'elle lui impose une identité et une logique, parce qu'elle en nie le caractère phénoménal et le πάντα ῥεῖ intérieur. Il y a dans la morale, comme dans la science, la répétition du même, et la conscience ne se répète pas.

De plus, qui dit moralité dit pouvoir d'arrêt et point de direction. Or, pas plus qu'elle ne se répète, la conscience bergsonienne ne s'arrête ni ne s'oriente. Elle va, elle est « une force qui va » et lui fixer une limite ou lui prescrire un ordre, c'est la faire évanouir en la spatialisant. Epanouissement, efflorescence, dilatation indéfinie, ruissellement en tous sens, fulguration même, c'est par des qualifications de ce genre qu'il faudrait la caractériser. Et c'est bien cela en effet, elle se *qualifie*, elle ne se *juge* pas. Elle est tout ce qu'elle peut être, ce qui exclut toute prédétermination et donc toute prévision. Si elle pouvait se préjuger et se préfixer, elle retomberait dans l'automatisme et se nierait au moins partiellement. La morale, très précisément, consisterait à introduire en elle une série de négations anticipées et qui seraient des négations de cela seul qu'elles apparaîtraient comme des anticipations.

La conscience immédiate répugne à la morale parce qu'il n'y a pas de forme ou de cadre dont elle ne cherche à s'évader. Elle se dépouille de tous les modes de médiation, intellectuels et cognitifs, moraux et pratiques. La science est un esclavage, la morale est un esclavage, et la conscience est pure liberté.

Ne méconnaissons pas ce qu'il y a de neuf, de fort, de vrai dans une telle conception. Plus modeste en apparence, infiniment plus audacieuse en réalité que l'immoralisme de Nietzsche, elle lui reste étroitement apparentée. Comme lui, elle est une protestation de la vie et de la « puissance » — ici volonté, là liberté pure — de la vie et de la puissance qui se veulent intégrales contre toutes les interdictions et toutes les prohibitions. Protestation nécessaire et qui, à toutes les heures de l'histoire de la pensée, a été formulée contre les théories intellectualistes de la connaissance ou de l'action. M. Bergson nous paraît jouer à l'égard de son époque, mais avec une maîtrise sans égale et avec l'incontestable autorité que lui confère la haute culture scientifique refusée à ses devanciers, le même rôle que jadis les Protagoras, les Carnéade et les Hume. Critique redoutable de tous les dogmatismes, il recourt finalement, comme eux, à un empirisme intégral, mais à un empirisme dynamique et psychologique, celui d'une vie intérieure qui n'est qu'un *donné*, un immédiat, qui cesse d'être un *pensé*, un construit.

Mais la question est précisément de savoir s'il peut encore y avoir un *donné* en dehors de tout *pensé*, si l'intuition est encore possible qui s'évaderait de toute forme. Non qu'il s'agisse en l'espèce d'une préformation *réelle* de l'avenir dans le présent. L'avenir de l'homme ne résulte pas mécaniquement et nécessairement de ce qu'il est, mais dynamiquement de ce qu'il fait et mieux encore de ce qu'il se fait. Le temps compte, comme l'a montré avec profondeur M. Bergson ; durer, c'est apporter du nouveau, de l'inédit et, nous le reconnaissons, de l'imprévisible. Mais, si l'on ose dire, de l'imprévisible qu'on pouvait prévoir, non sans doute comme un nécessaire, mais comme un

possible entre d'autres possibles. Imprévisible n'est pas synonyme de déconcertant et moins encore d'incohérent. Nul plus que M. Bergson n'a insisté sur la solidarité des moments de la vie interne. Elle se développe comme une symphonie et non comme une cacophonie. Or, un tel mode de développement serait-il possible si la direction à prendre ne se trouvait déjà dessinée dans l'élan primitif de l'être? Dessinée comme une des voies multiples dans lesquelles il peut s'engager et non comme la voie unique ouverte à l'action. Donc forme idéale et hypothétique de l'action à venir, mais forme toujours, à choisir parmi d'autres formes.

Là réside la différence essentielle entre l'acte volontaire et le fait instinctif — qui n'est pas proprement un acte. L'instinct n'est qu'un fait, car il est unilinéaire et univoque. La volonté seule peut *agir*, car elle apparaît multilinéaire et, si l'on veut, équivoque. Un appel, une réponse, voilà l'instinct ; ceci, pas cela. Un appel, une pluralité de réponses possibles et contraires, voilà la volonté : ceci, cela, ou autre chose encore. C'est donc bien que d'un nombre aussi grand qu'on le voudra de formes virtuelles, opposées, contradictoires même, il en est une qui finalement se moulera sur les contours de la décision ou, si l'on préfère, sera le cadre dans lequel celle-ci, d'elle-même, s'insérera. Forme, moule, cadre, quelle que soit l'expression qu'on emploie, c'est bien toujours une condition déterminante, sinon nécessaire, de sa réalisation. Elle sera telle ou elle sera autre, c'est entendu, mais elle *sera*. Il y a donc de l'être jusque dans le devenir, de l'intelligible dans le sensible, et, ajoutons, du moral dans le vécu.

Car, parmi toutes ces directions virtuelles indiquées

à l'action imminente, il en est qui lui paraissent idéalement préférables et qui donc, prises en soi, s'imposent. Ce n'est pas à dire qu'elle s'y attachera, d'autres préférences purement sensibles la sollicitent. Là précisément intervient le choix, c'est-à-dire l'effort moral. Effort qui consiste à rendre préférable ce qui de prime abord apparaissait comme non-préférable, désirable ce qu'on jugeait ou plutôt ce qu'on sentait d'abord indésirable. Mais cela n'implique-t-il pas que le motif a sa force propre ? Soit par une pente naturelle de mon inclination, soit plutôt par une tension volontaire de mon attention qui le suscite et le maintient dans ma conscience, je mets en valeur ce qui, en lui, était primitivement méconnu, obscurci, effacé. Il a sa force propre, attirante sinon contraignante, d'un attrait qui peut être combattu et vaincu par l'attrait plus puissant d'un autre mobile et par le rayonnement, la concentration sur ce dernier de toute ma puissance d'attention. Mais enfin, il vaut par soi et non pas seulement par et pour moi. La preuve en est dans les résistances, trop souvent victorieuses, que je lui oppose ; alors même que je le méconnais, il garde à mes yeux sa valeur intrinsèque. Le moyen d'expliquer autrement tels sentiments comme l'obligation morale, le remords, le repentir ? Ces sentiments sont bien aussi des réalités, et des réalités *psychologiques*, des données de la conscience. Ils expriment, au sein même du développement *actuel* du moi réel, la représentation d'un autre développement *possible*. Je ne suis donc pas toujours tout ce que j'aurais pu être.

S'il en est ainsi, la morale reprend ses droits et nous réintroduisons, à la racine même du devenir interne, l'élément formel de légalité dont il prétendait s'affran-

chir. Ce n'est pas le développement intrinsèque de l'acte qui fait sa préférabilité, c'est la préférabilité idéale qui doit commander à son développement. Ce qui importe, ce n'est pas que l'acte apparaisse moral une fois qu'il est, comme si la moralité n'en était qu'une coloration, une teinte ; c'est qu'il soit conçu comme moral avant qu'il soit et que cette moralité même devienne sa raison d'être, sinon effective, du moins idéale et obligatoire.

Par une anomalie étrange, M. Bergson, l'adversaire, s'il en fut jamais, de l'épiphénoménisme psychologique, aboutit — au mieux — à un épiphénoménisme moral. Nous disons « au mieux », car, dans cette philosophie du fait, il n'est guère d'autre moyen de sauver la moralité que d'en faire une sorte d'ἐπιγεννημα; tel le plaisir pour Aristote, elle s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur. Simple signe, elle aussi, de tendances pleinement satisfaites, sorte d'écriteau posé sur un moi qui s'est réalisé, la morale n'est ni prescriptive ni même indicative. Elle dit ce qui s'est fait, non ce qui doit se faire ni même ce qui se fera. Ce n'est pas elle qui montre la route à suivre ; simplement, une fois que la route a été suivie, ou plutôt tracée, frayée par l'action, elle constate que cette route était la meilleure. Elle signale une réussite, elle est moins encore qu'une justification du succès, car elle se contente de saluer la victoire ; en tout cas, ce n'est pas elle qui la remporte.

Et cela parce qu'on veut que l'acte se donne à lui-même ses raisons d'être, que celles-ci résultent de son développement au lieu de le précéder et de le régler. Mais alors, pour être moral, il suffit de vouloir fortement, quoi qu'on veuille. Toute manifestation puissante d'énergie saura faire jaillir d'elle-même les

raisons qui la légitimeront, dès l'instant que l'être aura donné tout entier dans sa décision. Il donne tout entier dans un Socrate ; donne-t-il moins dans un Attila ou dans un Cartouche ? Les raisons ne sont pas moins fortes dans le second cas que dans le premier. Passionnelles ou rationnelles, pures ou intéressées, elles se valent, ou plutôt elles ne valent ni les unes ni les autres ; elles n'ont pas de valeur intrinsèque, mais seulement celle qu'elles tirent de l'intensité avec laquelle elles ont été voulues, vécues, créées.

Mais qui ne voit qu'en réalité s'il n'y a plus d'agent *moral*, il n'y a plus d'agent du tout ? Car l'action suppose la représentation à sa base et la réflexion pendant tout le cours de sa réalisation : représentation des contraires comme contraires, réflexion sur leur valeur respective par la confrontation constante des raisons de choisir l'un et des raisons de ne pas choisir les autres. Bref, l'action débute par la position d'un drame intérieur, par la mise aux prises de tendances contradictoires ; elle se poursuit, tendue, pénible, tragique même, par une série d'efforts d'attention portés tour à tour sur les divers courants psychologiques entre lesquels se divise la personne et elle achemine à la solution du conflit à travers bien des à coups et bien des heurts. Agir, ce n'est pas seulement se réaliser ; ce serait trop facile. C'est plutôt réaliser un moi virtuel en en sacrifiant d'autres. D'un mot, agir, c'est prendre parti. Et l'on ne peut prendre parti si ces partis ne sont pas connus, comparés, si des préférences d'ordre différent ne sont pas attachées aux uns et aux autres et si, finalement, on n'a pas préféré une de ces préférences.

Aussi faut-il, sous une forme ou sous une autre, réintégrer le motif moral comme un des déterminants

de l'acte. Qui dit motif implique moralité. Pour l'animal, il n'y a pas de motif, il n'y a que des causes, car il n'y a pas de comparaisons, il n'y a que des impulsions. La cause prenant à la fois conscience d'elle-même et conscience de pouvoir être tenue en échec par d'autres causes — au fond, c'est tout un — voilà proprement le motif. Et voilà du même coup posée la moralité, car dès l'instant que deux ou plusieurs solutions sont conçues comme également réalisables, une seule pouvant être effectivement réalisée, il faut bien établir entre elles une hiérarchie, un ordre de préférences. Détermination et préférence, si ce n'est pas le tout de la morale, c'est en tout cas ce qui la rend possible. Mais comme pour le bergsonisme il ne saurait y avoir ni déterminants ni préférables (au mieux admettrait-il, et seulement après coup, des déterminés et des préférés), il s'ensuit qu'il échoue à établir la moralité de l'action. La morale est un déterminisme comme la science, bien qu'en un tout autre sens. Elle est un déterminisme possible et préférentiel par des fins au lieu d'être un déterminisme actuel et nécessitant par des causes. Mais elle est un déterminisme, avec tout ce que celui-ci implique d'anticipation et de prévision. Je détermine par avance, non pas sans doute ce que sera l'acte, mais que, selon ce qu'il sera, il satisfera ou contrariera l'exigence de ma conscience. La prédétermination de la conduite est en ce sens aussi rigoureuse et aussi certaine que la prédétermination d'un phénomène astronomique. Il est d'ores et déjà écrit que telle éclipse de soleil se produira à telle date, il l'est également, non que je ferai infailliblement ceci ou cela, mais que ceci est à faire et cela à ne pas faire. Il n'est pas certain que je ferai ce qui m'est dicté, il l'est que ce qui m'est

dicté est, en soi, écrit. Mon rôle se borne, d'abord à savoir le lire, ensuite à consentir à le transcrire. L'acte libre d'un Bergson, l'acte qui ne se prévoit ni ne s'anticipe, échappe donc bien finalement à la morale comme il échappe à la science, et exactement pour les mêmes raisons.

Il y échappe même encore davantage. Dans la science, il ne trouve qu'une limitation, une impossibilité de fait. Dans la morale, il se heurtera à une interdiction, à une impossibilité de droit. Et si déjà le fait pur, pour se retrouver dans toute sa pureté, nie la science et se dépouille de toutes les impuretés dont elle le charge, il devra nier plus encore la morale et rejeter tout ce qu'elle introduit de discipline impersonnelle dans le débordement sans fin et sans frein de sa personnalité frémissante. Contre cette impossibilité idéale toute platonique, il se révoltera ; ce serait même un devoir pour lui (si l'on peut encore parler le langage du devoir dans une telle doctrine) d'entrer en révolte ouverte contre elle. Le seul devoir du moi profond, c'est de supprimer le devoir, bon au mieux pour le moi superficiel. La morale oppose à l'homme et à sa tendance à être un *veto*, un : « Tu n'iras pas plus loin ». Elle est la raison au moins partiellement dressée contre la nature. Or, l'horreur des contraintes, l'effort vers la libération totale, vers l'affirmation intégrale, voilà le fond du bergsonisme. Il représente la nature tout entière soulevée contre la raison, la conscience qui explose pour transcender l'intelligence. Donc, comme la science et plus qu'elle encore, la morale accuse un mouvement de descente et l'élan vital monte indéfiniment. Nous l'avons indiqué déjà, s'il y avait une morale bergsonienne, elle s'apparenterait étroitement à celle d'un Nietzsche

ou d'un Ibsen. Simplement sans doute elle intérioriserait la vie luxuriante, redondante et surabondante, qui pour eux s'étale au dehors. Elle ignorerait l'humanité, loin de vouloir la dominer ou la réduire. Elle serait un enrichissement interne, un approfondissement de soi. Mais elle n'en consisterait pas moins à briser des chaînes. Pour M. Bergson aussi, la morale convient au fond à l'esclave, à « l'homme du troupeau », à l'individu socialisé et dépersonnalisé, à qui s'efface et non à qui s'affirme.

La morale établit une table des valeurs. La valeur n'admet pas de table, de hiérarchie de fins ou d'êtres, de confrontation des possibles et d'imposition d'un préférable. Elle n'admet pas d'être insérée dans un système de relations, comparée à d'autres, acceptée ou rejetée, en un mot jugée. La valeur est un absolu. Elle ne se trouve que dans ce qui se pose, se fait, se crée, dans l'acte libre, libre à l'égard de la discipline morale autant et plus qu'à l'égard de la nécessité scientifique. Si l'on peut encore ici parler de moralité, c'est à titre de résidu de l'action. L'action passe, la morale reste, et reste comme trace de son passage, comme ce qu'elle a abandonné d'elle-même en se faisant. Elle n'est que la mesure de notre impuissance à être tout ce que nous voudrions. Si le moi pur se réalisait, la morale se résorberait. Le triomphe de la liberté signifierait « la mort de la morale ».

II

MATIÈRE ET MÉMOIRE

De tous les ouvrages de M. Bergson, *Matière et Mémoire* paraît bien être celui qui reste le plus étranger à toute considération d'ordre moral. Il est, et de beaucoup, le plus objectif de tous, le plus scientifique d'allure, celui qui étudie le moins les choses du dedans. Il n'est ni essentiellement psychologique et introspectif, comme les *Données immédiates de la conscience*, ni proprement métaphysique, comme *l'Evolution créatrice*. Sans doute, par sa théorie de la mémoire pure, l'auteur vise à nous faire atteindre le moi profond, mais il ne se confine plus tout en lui, il l'étudie en fonction du corps et de l'univers. Et, d'autre part, il ne cherche pas davantage à se placer au cœur même des choses pour faire de cet univers une conscience qui se développe. Au contraire, c'est la *relation* des deux termes qui l'intéresse, et s'il distingue radicalement l'esprit et la matière, c'est au sein même de l'acte dans lequel ils collaborent, ou tout au moins dans lequel ils entrent en contact l'un avec l'autre. Il ne les étudie pas ici, comme il le fait ailleurs, en et pour eux-mêmes, comme deux absolus.

Cependant, tel qu'il est, ce livre est peut-être celui qui nous apportera le plus de lumière sur ce que pourrait être une morale bergsonienne ou, pour parler plus exactement, sur ce que deviendrait la morale dans le bergsonisme. Et cela pour les raisons mêmes qui, de prime abord, seraient de nature à nous en faire

douter. Car ce sont cette objectivité et cette relativité, au moins apparentes, qui posent le problème moral. Problème qui se supprime ou se résorbe dans l'unité subjective d'un moi qui ne connaît que lui-même ou d'un univers évoluant librement et qui n'est qu'un Moi transposé ou élargi. Au contraire, avec la dualité, de quelque façon qu'on la conçoive, il se formule et s'impose à notre réflexion. Désormais, il n'y a plus seulement le *Moi*, il y a l'*Autre*, et le *rapport* du Moi à l'*Autre*. Il n'y a plus l'*Absolu* qui s'isole ou deux *Absolus* qui s'ignorent et dont chacun se développe à part, égoïstement. Il y a toute une série d'échanges, d'adaptations entre deux réalités, aussi hétérogènes qu'on les puisse supposer. Leur hétérogénéité même, dès l'instant qu'on admet qu'elles communiquent l'une avec l'autre, nous oblige à expliquer comment l'union peut se faire, comment le contact peut s'établir entre elles.

Or, ce ne serait peut-être pas là évoquer le problème moral dans une doctrine de pur déterminisme scientifique, où il n'y aurait en somme que du tout fait, des adaptations automatiquement réalisées. Mais il n'en va plus de même dans une philosophie de la liberté, car ici les adaptations sont à faire, à réaliser, et plus l'esprit sera distingué et éloigné de la matière, plus il aura de choix dans les réactions qu'il exercera sur elle, et plus impérieusement se posera au moi cette question pressante : Quelle réaction faut-il choisir ? *Que dois-je faire ?*

Question à laquelle il est en effet, nous le verrons, répondu dans le livre et peut-être même plutôt deux fois qu'une, selon qu'on étudie esprit et matière dans leur apparence superficielle ou dans leur réalité profonde. La distinction des *deux morales* s'accusera sans

doute à mesure que se développera la pensée bergsonienne. En tout cas, l'opposition des deux termes en présence apparaît, au moins de prime abord, radicale. L'esprit est mémoire, donc durée, donc passé pur. La matière, telle du moins que la saisirait la perception pure, est, en droit sinon en fait, pur présent qui ne dure pas. Mais cette mémoire sans matière et cette matière sans mémoire se rencontrent et se pénètrent dans et par l'action ; ce sont les exigences de la pratique qui rendent leur contact à la fois nécessaire et possible. Ce sera donc bien tout ensemble à justifier le dualisme et à s'en évader que répondra l'effort tenté dans cet ouvrage. Et c'est là sans doute qu'on aurait chance de retrouver les deux morales, calquées sur les deux mémoires, une morale motrice et une morale pure.

Sans vouloir anticiper davantage sur ces conclusions encore prématurées, étudions tour à tour la perception pure et le souvenir pur, c'est-à-dire, en gros, la matière et l'esprit envisagés, d'abord en eux-mêmes, ensuite dans leurs rapports.

A. — LA PERCEPTION PURE.

« Au commencement était l'action. » C'est par la substitution radicale du point de vue pratique au point de vue théorique que M. Bergson prétend résoudre le problème de la perception. Pour la philosophie comme pour le vulgaire, percevoir, c'est connaître ; pour lui, percevoir, c'est agir. La perception ne retient du donné que ce qui intéresse nos besoins ; elle est une question posée à notre activité motrice, elle appelle, elle provoque, elle amorce déjà la réponse du

sujet à l'objet. Elle ne nous donne pas même de ce dernier une représentation, au sens propre du terme; elle nous situe en lui, nous fait prendre contact avec lui, elle est moins compréhension intellectuelle que préhension matérielle.

Mais une préhension qui ne l'atteint pas dans l'intimité de son être, qui n'est à aucun degré une *adaequatio intellectus et rei*, une immédiation du réel par la pensée. La connaissance nous mettrait au cœur même du connu, la perception ne fait que jouer à sa surface et simplement nous permet de l'utiliser. Ce qui nous importe de lui, ce n'est pas de savoir ce qu'il est, ni même s'il est, s'il a une existence propre, ce sont les promesses qu'il contient ou les menaces qu'il recèle. Il faut dire plus, c'est à son influence possible qu'il doit d'exister à nos yeux. S'il nous était indifférent, il nous traverserait sans s'arrêter en nous. La perception, c'est au contraire l'arrêt de son action éventuelle, la réflexion des choses sur la spontanéité de l'agent. Elle est donc proprement une révélation, la révélation d'un univers matériel qui sans cela se neutraliserait, s'effacerait à nos yeux comme sans doute il s'efface aux siens. Ce monde d'images qui nous entoure de toutes parts et dans lequel, par notre corps, nous nous situons nous-mêmes comme image, il s'ignore sans doute totalement parce qu'il s'écoule, amorphe et monotone, soumis à la nécessité. Simplement, de ci de là, cette nécessité se heurte à une « zone d'indétermination » et la conscience surgit alors dans la mesure où elle dessine la réaction éventuelle et imprévisible d'un agent. La connaissance ou ce que nous désignons — sans doute indûment — sous ce nom, est donc bien un produit, et un produit pratique, de la liberté. Elle n'est possible

que pour un être libre, c'est-à-dire capable de rendre autre chose que ce qu'il reçoit, un être qui n'est pas seulement un lieu de passage, mais, au moins en un sens, un commencement absolu.

De là la signification de la critique bergsonienne. Pour qu'il y ait perception, il faut que deux conditions soient réalisées. 1^o Il faut que mon corps soit posé parmi d'autres corps, image constante parmi d'autres images variables, et que de ce corps propre à ces corps étrangers, de cette image fixe à ces images mobiles, il y ait sans cesse des échanges, des variations dans leurs positions respectives. 2^o Il importe surtout qu'à toute variation prévue ou prévisible des autres images ou des autres corps puissent répondre une multitude de variations imprévues ou imprévisibles de mon corps, image centrale. Si en effet la réponse était inscrite telle quelle dans la question, la réaction précisément égale à l'action, il n'y aurait pas proprement de réponse et de question, pas même de corps propre opposé à des corps étrangers, il n'y aurait qu'une continuité d'action unilinéaire se transmettant à travers tous les anneaux d'une même chaîne. Il faut, au contraire, que la chaîne soit brisée, que se découpent dans le tout des éléments indépendants et doublement indépendants, indépendants dans leur existence, indépendants dans leur réaction. D'un mot, poser mon corps, c'est poser ma liberté.

Or, ces deux conditions sont en fait réalisées. Tout d'abord, mon corps se saisit au milieu des autres corps. Mon corps, image parmi des images, rentre donc comme tel dans le système universel des choses matérielles, et un tel système existe réellement. Du coup, voici condamné l'idéalisme qui entendait faire rentrer dans la seule image du corps propre l'ensem-

ble de toutes les autres images, les faire surgir par on ne sait quelle opération miraculeuse d'un travail cérébral incompréhensible. C'est un contresens absolu. C'est mon corps, c'est mon cerveau qui font partie de l'univers matériel, ce n'est pas cet univers, ce tout, qui jaillit de la partie isolée. L'hypothèse est contradictoire.

Mon corps est un corps et n'est qu'un corps. Il n'en sortira pas une pensée. Il reçoit du mouvement des autres corps, il leur restitue du mouvement. Rien jusqu'ici ne permet de le distinguer d'eux. Il est soumis aux mêmes lois mécaniques, physiques, donc à la même apparente nécessité. Il est un « centre d'action », il ne saurait produire de représentation.

Mais voici surgir une différence essentielle. S'il est centre d'action, c'est en un sens tout particulier et même privilégié. Mon corps *choisit*, ou du moins il paraît choisir. Il choisit d'abord, parmi tous les mouvements extérieurs, ceux qu'il appellera à lui en excluant les autres; par les extrémités nerveuses des sens, il va cueillir un certain nombre seulement des vibrations moléculaires données en dehors de lui. Il est un appareil récepteur qui se doublerait d'un filtre, laissant passer la foule innombrable des appelés pour ne retenir que le groupe minuscule des élus. Mais surtout, il choisit les mouvements de réponse. Si, quantitativement, il se peut qu'il ne rende pas plus qu'il n'a reçu, qualitativement il le rend autrement qu'il ne l'a reçu, autrement aussi qu'il ne pourrait le rendre. Parmi toutes les réactions possibles, il élit une réaction *préférée*, comme s'il y avait de sa part un obscur jugement de valeur. Et, pour souligner un tel jugement, nous constatons qu'entre le mouvement reçu et le mouvement rendu s'intercale la représen-

tation, symbole probable de l'indétermination de la réponse. Représentation qui ne vient pas du corps, c'est entendu, qui ne naît pas en lui, qui sans doute aussi n'agit pas directement sur lui. Représentation qui pourtant s'interpose toujours entre la sollicitation mécanique du dehors et la réaction également mécanique de l'agent, surgissant avec toutes les démarches qui paraissent trahir un commencement de liberté ou, si l'on préfère, de flottement, d'indécision. Comment expliquer et cette hésitation dans la réponse et cette apparition d'un élément proprement psychologique dans le développement d'un processus purement physique, mécanique, matériel ?

Cette étrangeté du cas particulier qui nous intéresse se dissipe, au moins en partie, si l'on tient compte de la nature et du rôle de mon corps. Il est lié à une individualité, il circonscrit un moi, il n'est pas seulement *un* corps, mais *mon* corps. Dès lors, il aura sans doute pour fonction de retenir et de signaler ce qui concerne plus particulièrement ce moi. On comprend ainsi que les images puissent être envisagées à deux points de vue différents : considérées en elles-mêmes, elles se déroulent dans un ordre rigoureusement déterminé ; rapportées à mon corps, elles prennent pour lui un relief qu'elles n'ont pas en soi. Elles sont proches ou lointaines, nettement figurées ou confusément aperçues. Or, cette proximité et cette netteté, d'une part, cet éloignement et cet obscurcissement, de l'autre, ont une signification, d'ailleurs toute pratique. Les unes veulent dire action imminente et quasi-immédiate de l'image qu'elles présentent sur cette autre image qu'est mon corps. Les secondes, au contraire, n'expriment qu'une action différée, et très improbable, de l'image extérieure sur l'image du

corps propre. Mon corps est donc bien quelque chose de tout particulier ; il n'est pas simplement, comme nous le disions plus haut, une image parmi des images, il est la position prise par cette image à l'égard de toutes les autres.

Position de défense ou d'attaque, en tout cas de protection. C'est par là que mon corps tranche nettement sur tous les autres, par là notamment qu'il est siège d'affections autant et plus qu'objet de représentations, par là surtout qu'il introduit, qu'on le veuille ou non, un élément *moral* dans le problème en apparence purement psychologique de la perception. Car, dès l'instant qu'il est fait pour agir, il importe qu'il agisse *pour le mieux*. La perception a précisément pour fonction de nous indiquer, ou du moins de nous aider à dégager ce mieux. Donc, autant et plus qu'un commencement de liberté, nous devons nous attendre à trouver en elle un commencement de moralité. L'y trouvons-nous, et si nous l'y trouvons, de quelle moralité ?

La perception est sélection. Entendons par là qu'elle est limitation. Percevoir n'est pas connaître et si l'on pouvait à son sujet employer le langage de l'intelligence qui d'ailleurs ne convient guère à sa nature, il faudrait dire que c'est bien plutôt ignorer. Percevoir n'est nullement saisir le tout du perceptible, c'est au contraire éliminer, effacer du système total des images ce qui ne m'atteint pas directement. La conscience n'ajoute rien à l'objet, elle retranche. En dépit du paradoxe, on saisit *moins* de l'objet en le percevant qu'en ne le percevant pas. Le percevoir, c'est le détacher, l'isoler, le ramener à l'utilisation que nous pouvons en faire. C'est un artifice indispensable

pour l'action, mais c'est tout le contraire d'une connaissance. Un outil n'est pas un savoir.

Encore faut-il que, pour nous servir utilement de cet outil, nous puissions, à notre gré, en faire tel ou tel usage. L'appel à notre activité motrice serait un leurre si celle-ci ne pouvait répondre que d'une seule manière. Mais, grâce à la présence d'un système nerveux, on échappe à cette conséquence. Un tel système, par l'infinie complication des éléments qui le composent, apparaît comme un labyrinthe aux mille voies qui sans cesse s'entrecroisent et se bifurquent ; aussi le mouvement recueilli pourra-t-il à *volonté*, en suivant tel ou tel de ses embranchements, gagner tel ou tel centre, et surtout le mouvement restitué regagner à *volonté* telle ou telle extrémité périphérique nerveuse. Par suite, on ne saurait déduire *a priori* la réaction organique de l'excitation physique. Il y a une large part d'indétermination laissée à l'être vivant, d'autant plus large qu'il dispose d'un plus grand nombre de voies conductrices nerveuses. Le cerveau et le système nerveux sont tout ensemble l'instrument et le symbole de notre liberté.

Perception et cérébration sont donc à la fois indépendantes et solidaires. Indépendantes, car la perception de la matière, encore qu'elle se pose dans et sur la matière même, n'est pas proprement matérielle et n'est évidemment pas produite par le cerveau, secrétée par le cerveau. Solidaires pourtant, car la perception, qui n'est rien de cérébral, se moule en quelque sorte sur la plus ou moins grande complication de notre système nerveux. Elle élargit son domaine dans la mesure même où celui-ci multiplie le nombre et l'entrelacement de ses modifications. Plus est grand l'espace qu'elle atteint, plus est consi-

dérable le champ d'action de notre organisme et plus, du même coup, augmente la latitude laissée à notre liberté. Etant une « question posée à notre activité motrice », on conçoit que cette perception s'enrichisse ou s'épanouisse avec le plus ou moins de développement, la plus ou moins grande puissance de rayonnement laissée à cette activité.

On voit aussi pourquoi cette perception active et agissante se trouve dans les choses autant et plus qu'en moi. Elle est dans le corps perçu, à l'endroit précis où il est perçu. Je l'appelle mienne et j'ai raison en un sens, car elle n'existerait pas, du moins telle quelle, sans moi. Pour que l'action, au lieu de passer, s'arrête et se réfléchisse, il faut qu'elle rencontre sur son trajet un obstacle, miroir ou écran, comme l'on voudra ; elle se heurte à l'indétermination du vouloir qui seule lui donne les contours qu'elle prend à nos yeux. Mais elle les prend là où elle est et non là où je suis, elle est pour mon corps, elle n'est pas dans mon corps et moins encore dans ma conscience, ce qui ne veut rien dire. Elle est consciente au point du corps étranger où elle se forme. « Notre perception, à l'état pur, ferait véritablement partie des choses ». Disons plus, elle est elle-même chose plus qu'état. Ce qui lui donne un aspect personnel, ce sont les éléments empruntés à la mémoire que j'y ai par la suite intégrés ; mais ces éléments s'y surajoutent et ne la constituent pas, ce sont eux qui la rendent *impure*, pour des raisons d'utilité pratique. Elle est *actuelle* parce qu'elle est *active*, objective en elle-même, subjective par l'effet d'une adulation due à ce que je l'ai grossie et gorgée de souvenirs.

La perception pure, à la limite, c'est donc proprement la matière, mais la matière réduite à l'action

qu'elle exerce sur mon corps, donc moins que la matière totale, la partie et non le tout, la partie du tout qui me concerne et non celle qui m'est indifférente. D'où cette conséquence doublement étrange : d'une part, la vraie perception de la matière se réduirait au néant, car en le posant dans sa totalité, donc en éliminant l'effet qu'il produit sur une spontanéité libre, l'ensemble des images ne serait plus une image perçue ni même perceptible, l'univers matériel s'évanouirait au moment précis où il serait intégralement donné. D'autre part, toute spirituelle qu'elle paraisse, la perception pure, *en tant que perception pure*, vidée de tout l'apport de la mémoire, n'est plus proprement rien de l'esprit. Elle le suppose, mais elle n'exprime de lui que ce qu'il offre de matériel et, pour ainsi dire, de déficient. Elle est l'acte par lequel il se pose sur l'objet sans rien y apporter de lui-même et en ne retenant de cet objet que sa face utilisable. Au total, la perception manifeste pour le sujet l'impossibilité et surtout l'inutilité de saisir la totalité du monde matériel. Et de ce monde elle ne retient finalement que ce qui m'intéresse — égoïstement.

*
* *

Ainsi commence à se manifester à nos yeux l'intérêt moral, d'abord insoupçonné, du problème traité dans *Matière et Mémoire*. Pour la première fois, M. Bergson se pose la question du dualisme, et même d'un double dualisme. Il ne s'agit plus du moi pur et inaltéré des *Données immédiates*, de ce moi tout entier ramassé sur lui-même et qui se refuse à l'espace. Le moi auquel nous avons affaire en l'espèce

est un moi doublement impur. Il est lié à un corps et ce corps lui-même est lié à d'autres corps.

1^o Il est lié à un corps. Il est, peut-on dire un peu brutalement, assis sur un organisme et plus précisément sur un système nerveux. Certes, nous n'entendons nullement par là préjuger le rapport, extrêmement complexe et peut-être même très obscur, que l'auteur établit entre la conscience et l'organisme. Mais il reste acquis que cette conscience n'est pas faite de purs états ou images internes, de purs moments de durée. Elle est la conscience d'un corps et par là — chose capitale dans une telle philosophie — la conscience d'un *présent*. Notre présent, M. Bergson l'établit avec force au cours de son ouvrage, c'est la conscience de notre corps. D'où vient qu'une telle conscience soit possible ? C'est là un autre problème et dont la solution, malgré les efforts de l'auteur, n'est peut-être pas très facile à donner. Mais qu'elle soit, c'est un fait, c'est même le fait primordial. On pourrait presque dire que la donnée la plus immédiate de la conscience, c'est de ne pas être immédiate, de ne pas être donnée à elle-même dans toute sa pureté originelle, c'est d'être liée à un organisme, à une portion déterminée de matière, c'est d'être la *forme du corps* que disent Aristote et Spinoza. Certes, elle ne se saisit pas *tout de suite* comme liée à cet organisme limité. D'abord épars et diffuse dans les choses, ce n'est que peu à peu, comme le rappelle M. Bergson, qu'elle se fixe et s'emprisonne dans les contours étroits de ce système de sensations tactiles et visuelles que nous appelons *notre corps*. « Immédiat » ne veut pas dire « immédiatement révélé » et, en ce sens, est bien moins immédiate encore la révélation du moi à lui-même comme durée pure. Par « immédiat » il faut

entendre ce que la conscience atteint le plus directement. Or, la *perception* du corps propre paraît être pour le moins aussi directe que l'*intuition* du moi pur. Je ne puis, sauf par abstraction, me saisir autrement que comme lié à un organisme. Celui-ci est *donné* précisément parce qu'il est mon *présent* et non ma durée. Et que peut-il y avoir de plus immédiat, donc de plus réel, que le présent ?

2^o Mais ce corps, à son tour, précisément parce qu'il est notre présent, est par là même l'indice de notre *position*. La conscience, par lui, est posée, fixée dans un milieu, fonction d'un système composé par la totalité des corps. Elle pourra peut-être se déprendre de ce système (et ce serait sans doute, à en juger par les *Données immédiates*, et sa tâche et, au sens que le mot peut encore conserver ici, son devoir) mais fût-ce pour s'en affranchir, il faut d'abord qu'elle l'accepte. Allons même plus loin, en anticipant quelque peu sur la suite de notre analyse et de notre critique : les états purs, les souvenirs purs qui en somme constituent l'essence de l'esprit et qui lui permettront de s'évader de la perception qui l'emprisonne, d'où seront-ils eux-mêmes venus, sinon de la suite de ces perceptions que la conscience aura cueillies une à une pour se constituer un passé par la série de tous ses présents successivement conservés ? Que pourrait bien être un passé qui ne procéderait pas d'un présent ? Et si le présent, c'est le corps, que pourrait bien être une mémoire, un esprit qui ne procéderait pas de la matière ?

Mais même en réservant ce point, d'ailleurs troublant, ce qui reste acquis, c'est que la conscience, même pure, est posée, située, grâce au corps, comme zone et principe d'indétermination dans un tout dont

les éléments sont déterminés. En posant mon corps, c'est-à-dire une certaine image, je pose du même coup tous les autres corps, toutes les autres images, car il ne se saisit que dans les rapports qu'il soutient avec eux. Sans doute, on ne saurait trop le rappeler, c'est une image privilégiée puisque c'est à elle que je rapporte toutes les autres, puisque c'est par rapport à elle qu'elles me paraissent toutes varier. Mais cela même est une preuve de plus que le corps est précisément la position de la conscience à l'égard du monde matériel. Pris en soi et en tant qu'il fait partie de ce monde, il n'est pas proprement *mon* corps. Ce qui le rend mien, c'est le rôle particulier qu'il joue. Il exprime d'abord la réflexion des autres corps sur ma conscience, c'est-à-dire sur ma liberté, il est le point de convergence des actions qu'il subit. Mais il est aussi le point de départ des réactions que le moi exerce, la déviation et l'infléchissement du mouvement restitué dans un sens imprévisible et nouveau par rapport au mouvement reçu. Après avoir été posée par lui, par lui la conscience pose. Ce qui explique l'existence du corps et le fait exister comme corps, comme organisme autonome et indépendant, c'est qu'il est le principe *libre* de ces réactions, c'est qu'il exprime la liberté du sujet par la complexité de sa structure nerveuse. Plus encore, ou tout au moins autant que la conscience, le corps est liberté, il est la liberté du sujet qui s'analyse dans l'infinie complexité de ses fibres, de ses neurones, de ses éléments nerveux. Ce n'est pas assez de dire avec M. Bergson qu'il est l'instrument de notre liberté, il est notre liberté à l'œuvre, notre liberté agissante et réalisatrice.

Voilà, pensons-nous, le fond du débat. Le corps seul permet à la liberté du sujet de devenir *efficace*.

Sans lui, on ne l'a que trop vu par l'analyse du précédent ouvrage, elle se diffuse et se perd en rêves, en mélodies toute subjectives ; par lui, elle se réalise en décisions pratiques, en actes définis. Le corps *agit*, ce que ne saurait faire la conscience impuissante, toute livrée à elle-même et à sa durée interne ; le corps, c'est la conscience même en tant qu'elle agit. Délestée du corps, dans ce retour à l'intuition immédiate que poursuit l'auteur, elle ne peut que se dissoudre. Le corps, c'est la puissance de la conscience. Il en fait donc partie intégrante, quoi qu'en puisse penser M. Bergson. C'est parce qu'il est le présent et mon présent qu'il est vraiment et pleinement cette conscience. Par lui elle se réalise, et surtout elle réalise.

Le corps, projetant le mouvement recueilli sous forme de mouvement nouveau, frappé du dehors par d'autres corps et frappant ces autres corps par un choc en retour en les faisant dévier de leur cours, le corps engrené dans le mécanisme universel qu'il subit et s'engrenant dans ce mécanisme pour le modifier selon ses propres lois, le corps, c'est la conscience à l'œuvre, la conscience œuvrant, créant, faisant — et non pas rêvant. Avec lui, par lui, grâce à lui, nous sommes amenés sur le terrain de la moralité, au moins possible, sinon réelle. Désormais arrachés à la durée pour être lancés dans l'espace, mis en contact avec un réel étranger, nous avons quelque chose à *faire*. Une obligation se précise, si pauvre puisse-t-elle être encore et dût-elle se réduire à la seule nécessité d'une adaptation. Mais il n'y a plus simplement du tout fait ou même du « se faisant », du réalisé ou du « qui se réalise » ; il y a des réalisations à tenter, des résultats à obtenir. *Il peut* y avoir une morale, car il

y a un homme — et un homme libre — en face d'une nature, donc aussi d'autres hommes.

Il peut y avoir une morale, mais en fait y en a-t-il une ? Et d'abord, en l'espèce, quelle serait-elle, quel usage pourrions-nous bien faire de notre liberté ? Un usage, il faut le reconnaître, assez restreint, pour ne pas dire assez médiocre. La morale du corps ne saurait être évidemment la *morale ésotérique*, purement interne, qui se ramène à la maturation du moi pur, du moi profond des *Données immédiates*. Il reste que ce soit une *morale exotérique*, n'ayant d'autre objet que d'assurer le plus sûrement et le plus exactement possible notre insertion dans le mécanisme matériel, notre adaptation au réel. Mais une telle morale ne saurait aller bien loin dans cette adaptation, car elle ne serait commandée ou plutôt guidée pour la réaliser que par des motifs purement utilitaires. C'est le dehors du moi qui toucherait le dehors des choses. Ce serait plutôt la condition, la préface de la vraie morale que ce n'en serait la formule, quelque chose d'assez semblable en somme à la morale provisoire de Descartes, avec cette circonstance aggravante ou du moins alarmante qu'elle paraît bien devoir prendre forme de morale définitive.

Les autres corps, en effet, ne nous présentent que leur surface et nous ne leur présentons que la nôtre. De nous aussi, d'ailleurs, précisément parce que c'est notre corps qui est seul en cause, nous retenons au mieux la pointe par laquelle notre conscience s'insère dans notre présent matériel. Ni nous ne pénétrons jusqu'à cette « zone d'indétermination » qui constituerait le fond de la liberté intérieure de l'« Autre », ni davantage nous ne saisissons en nous, de notre liberté propre, autre chose que son utilisation pra-

tique. La morale qui répondrait à ce moment du développement de la pensée bergsonienne serait donc ce qu'on pourrait appeler la morale *superficielle* par rapport à la morale profonde. Superficielle précisément parce que le corps comme tel, corps propre ou corps étranger, saisi par notre perception, se réduit à cette pellicule, à cette croûte par laquelle les choses, d'une part, le moi, de l'autre, prennent mutuellement contact. Comment s'insérer, comment s'emboîter le mieux possible dans le mécanisme, telle est, nous le verrons de mieux en mieux par la suite, l'unique question qui se pose en effet à notre activité motrice, et cela parce que cette activité reste purement motrice. Ne sont ici en cause ni le dedans du moi, comme dans les *Données immédiates*, ni le dedans des choses, comme dans l'*Evolution créatrice*. Lorsqu'on se place à ce point de vue interne, le seul qui vraiment compte, on est en présence d'absolus qui s'ignorent ; dès qu'ils se connaissent ou plutôt qu'ils s'appréhendent, c'est ce qu'il y a d'extérieur en eux, pour ne pas dire d'extérieur à eux, qui leur permet de se rejoindre, qui crée entre eux des relations. Avec la perception, nous jouons à la surface de l'être. Son caractère, — et c'est là ce qui fait son intérêt, non pour la spéculation, mais pour l'action — c'est qu'elle exprime à la fois le minimum de l'esprit, la conscience posée sur l'objet, et le minimum de la matière, la partie de l'univers qui, par la conscience que j'en prends, est susceptible d'exercer une influence sur mon corps.

Autrement dit, et de par la logique interne du système, il semble que le problème moral se pose pour M. Bergson là où l'objet nous livre le moins de lui-même, là où de notre côté nous abdiquons le plus de notre être intime. Là où l'objet nous livre le moins

de lui-même, la partie, moins encore, l'aspect sous lequel en se réfléchissant en nous il s'affirme comme menace ou comme promesse sans nous laisser rien atteindre de sa réalité profonde. Là où nous abdiquons le plus de notre être intime, quand, sous le coup des contraintes de fait, nous sommes obligés de quitter le plan extatique du rêve pour nous poser dans un intérêt de défense ou de profit vis-à-vis de l'avenir imminent. Car si notre corps, c'est notre présent, le monde matériel tel qu'il nous est révélé dans notre perception, c'est notre avenir imminent ou immédiat, ou du moins le dessin d'un tel avenir possible, de nos avènements possibles et contradictoires selon la réponse, précise et prochaine, que nous aurons faite à ses sollicitations.

Mais cette réponse, attendue, provoquée même et en quelque sorte amorcée dans et par la perception, ne saurait être qu'une réponse utilitaire. Ce que la perception attend de nous, c'est uniquement que nous nous adaptions, c'est un succès, beaucoup plus qu'une décision proprement dite, c'est la réalisation d'un équilibre et point du tout celle d'un idéal. Sans doute, c'est un appel à notre liberté, mais à une liberté toute pratique, au sens le plus pragmatiste du terme, et non point vraiment morale, à une liberté qui serait essentiellement ingéniosité. Elle s'ingéniera en effet à trouver des formules d'action habiles et souples. Précision, adresse, sûreté et rapidité d'exécution, voilà tout ce que masque ce mot d'*adaptation*, voilà tout ce à quoi se réduit finalement le rapport de la pensée à la matière. Assurer à chaque instant notre équilibre mental, bien suivre les indications données par les aiguilles de la boussole (en l'espèce le corps), trouver des ripostes heureuses, être prompt à la

parade, tout est là. Car il ne s'agit toujours que d'un *Moi* qui utilise ce qui l'entoure, sans que de cet entourage se dégage un *Autre* qui prendrait à ses yeux une valeur propre. Même quand cet *Autre* surgira, ainsi dans le *Rire*, ce ne sera que pour rappeler à l'ordre, par son « geste social », le *Moi* raide et inadapté. Et ce rappel à l'ordre — à l'ordre naturel et non à l'ordre moral — châtiara des erreurs de tactique et non des intentions d'immoralité, soulignera des gaucheries, condamnera des maladresses, des incompréhensions, jamais des fautes réelles, des péchés. Il n'y aura qu'une vraie vertu, *l'attention à la vie*, qu'un vice irrémissible, la distraction.

Donc, tout ce que la perception nous révèle de l'univers, c'est ce par quoi il nous intéresse et point du tout les raisons que nous avons de nous intéresser à lui. C'est la réflexion des choses sur notre liberté. Nulle part on ne voit que ce soit pour l'auteur une réflexion d'autres libertés sur notre liberté, une limitation idéale de notre liberté par d'autres libertés. Même s'il existe d'autres êtres libres — et nous savons qu'il y en a une infinité — ils sont libres pour eux, ils ne le deviennent pas pour moi, tout comme je suis libre pour moi sans le devenir pour eux. D'un mot, ce monde se pose en fonction de nous : comment l'utiliserons-nous pour le mieux ? Nous ne nous posons pas en fonction de lui : comment nous utiliserons-nous pour lui ? qu'a-t-il à attendre de nous ? C'est toujours le *Moi* qui prime l'*Autre* et qui se le subordonne, qui, inconsciemment, nous le reconnaissons, et même naïvement, l'ignore en tant qu'*Autre*, ne le connaît ou, plus brutalement, ne le pratique que par rapport à lui. C'est bien une sorte d'utilitarisme ingénu qui se trouve sous-entendu dès cette théorie

de la perception extérieure. Elle pose l'univers en fonction du moi sans qu'on puisse entrevoir ne fût-ce que l'ombre d'une réciprocité.

Et cela parce qu'elle ne pose pas un univers de *personnes*, pas plus qu'elle ne pose un univers d'objets. Ce sont les nécessités de l'action qui, en nous obligeant à briser le continuum indivisé, constituent pour nous les objets. Il n'y a pas d'objets. Ce sont également les nécessités de l'action qui, socialisant comme elle spatialise, constituent pour nous les personnes. Il n'y a pas de personnes. Ou plutôt, il n'y en a qu'une, la mienne, celle du sujet agissant ; le monde sur lequel elle agit est un monde homogène, mécanique, donc utilisable. Une *pratique*, tant qu'on voudra ; une *morale*, jamais. Nous ne voyons pas qu'il soit possible d'en déduire une de la théorie de la perception pure, nous pensons même au contraire qu'une telle théorie la supprime. L'univers se réduit (et jamais le mot de *réduction* n'aura été plus juste, puisque percevoir, c'est limiter, supprimer, éliminer l'inutile) à une matière amorphe sur laquelle nous cherchons à avoir le plus possible de prises. Il n'y a pas place en lui pour des êtres autonomes.

Sans doute, M. Bergson contesterait cette conclusion. Je ne suis pas seul « zone d'indétermination ». Il y en a d'autres, et apparemment en nombre infini, plaquées, si l'on peut dire, sur cet univers matériel et y insérant leur liberté comme j'y insère la mienne. Les corps vivants, par leurs contours, dessinent même à mes yeux la figure d'autant de ces êtres libres. Sans doute, mais la question n'est pas là. S'il est d'autres êtres libres, chacun d'eux existera *pour soi* et n'existera pas *pour moi*, ni pour aucun autre être libre. Multipliez autant que vous le voudrez par la pensée

ces « miroirs de l'univers » ; telle la monade de Leibniz, chacun d'eux n'existera que comme s'il était seul au monde, que comme s'il était seul le monde. La vue profonde, intuitive du réel le résoudra en une série de Moi, dont chacun à la rigueur absorbe les autres, mais ne les pose pas. Chacune de ces zones libres ne pose en effet qu'elle-même, chacune devient centre de l'univers, centre d'action ramenant cet univers à elle, aux influences subies, aux mouvements restitués pour assurer son équilibre propre. Qu'êtes-vous de plus à mes yeux qu'une de ces influences constantes, une source relativement continue de menaces ou de promesses ? Et que suis-je de plus aux vôtres ? Un autre homme n'est qu'un autre objet, un autre corps en contact avec mon corps.

Ainsi, tous ces Moi indéfiniment multipliés forment autant d'« isolés » psychologiques cherchant uniquement à tirer parti du milieu dans lequel ils se déploient. Le Moi de l'Autre s'arrache à l'espace en m'y précipitant comme je ne m'arrache à l'espace qu'à la condition de l'y précipiter. Il dure, donc je ne suis plus ; je dure, donc c'est lui qui n'est plus. Ou plutôt, lui pour moi, moi pour lui, ne sommes que des moments (terme impropre d'ailleurs puisque nous nions nos durées respectives) de l'universelle nécessité. Nous nous réduisons l'un pour l'autre à moins encore qu'une apparence et qu'une représentation, car nous ne sommes représentés et nous n'apparaissions l'un à l'autre que lorsque le besoin surgit et comme l'expression même de ce besoin. La perception, c'est l'égoïsme. L'égoïsme sorti de soi, mais afin d'y mieux rentrer, parce qu'il faut bien qu'il tienne compte de l'Autre et de l'influence, heureuse ou funeste, que cet Autre est susceptible d'exercer sur lui.

Si l'on hésitait à accepter ces conclusions, peut-être lointaines, mais à nos yeux logiques et inévitables, de la conception bergsonienne, qu'on essaie de se poser, à propos de la perception pure, l'éternelle question morale : Que dois-je faire ? Et l'on ne trouvera qu'une réponse possible : utiliser cette perception qui n'est elle-même qu'une utilité, non me tourner vers les choses et vers les êtres (vers les choses qui, pour moi, ne sont pas des êtres), non pas même les tourner vers moi, car elles s'y tournent tout naturellement chaque fois qu'il est nécessaire, mais profiter de ce qu'elles s'y tournent pour adopter à leur égard la position la plus favorable. Ces choses ne sont pas des personnes, ne sont pas des objets, ne sont pas des êtres, mais elles ne sont pas même des choses, elles ne sont que des aspects, des faces d'un réel en soi profondément ignoré, ne se révélant que dans la mesure où il devient utilisable.

Aussi bien l'effort tenace tenté par M. Bergson pour affranchir l'esprit de la matière dans l'acte même par lequel ils se rejoignent ne fait-il que confirmer notre interprétation. Nous visons à l'affranchissement de l'esprit, de *notre esprit*, à la libération du moi profond. Si nous posons la perception pure, c'est afin d'en distinguer le souvenir pur, radicalement différent d'elle, non pas seulement en degré, mais en nature. Mais pourquoi souligner ainsi cette différence radicale ? Parce que la perception dit le présent, donc la matière, et le souvenir le passé et par conséquent l'esprit. La matière, c'est-à-dire le néant, ou peu s'en faut, car ce pur présent, cette éternelle et stérile répétition d'elle-même est la limite de l'être beaucoup plus que l'être. D'où cette conséquence paradoxale devant laquelle ne recule pas l'auteur : le présent,

malgré l'apparence, c'est ce qui est le moins, c'est même proprement ce qui n'est pas, puisqu'il cesse d'être aussitôt qu'il est posé. Le passé, au contraire, est ce qui est vraiment parce qu'il est ce qui subsiste et que, subsistant, il pose. Il pèse de tout son poids sur le présent instable et le colore de sa substance, il est ce qu'il y a de proprement agissant dans la durée, en dépit des affirmations parfois contraires de l'auteur. N'agit pas l'être qui n'a pas de passé, car n'avoir pas de passé, c'est au fond n'avoir pas d'être.

Nous retrouverons plus tard cette conception, originale et troublante. Pour l'instant, ce qu'il nous importe d'en retenir, c'est que ce dualisme radical permet à M. Bergson de refuser en somme le plus possible à la perception, au présent, bref au contact du sujet avec l'objet. Et c'est dans ce contact, et dans lui seul, que se manifeste la moralité. D'un sujet qui se soustrait à l'objet, à l'emprise du dehors, on ne peut plus dire qu'il soit soumis à des obligations. Se libérer de l'univers, qu'on le veuille ou qu'on s'y refuse, c'est s'affranchir du devoir, de la discipline idéale. Or, notre auteur ne vise pas autre chose. Notre vraie vie n'est pas dans les autres et dans notre rapport avec les autres. Ce que nous leur concédons de nous-mêmes est un sacrifice forcé. Sans cesse appelé à se préoccuper du dehors, à composer avec la matière, contraint par les nécessités de la pratique à se plier à elle et à se modeler sur elle, le vrai moi n'aspire qu'à se replonger tout en soi, à se retrouver dans sa durée vraie. Se soucier d'autrui, ce serait pour lui se matérialiser, et il veut être pur esprit, pure liberté. Nous sommes ainsi naturellement ramenés ou amenés de la matière à la mémoire, de ce qui n'est pas nous en nous à ce que nous sommes vraiment.

B. — LE SOUVENIR PUR.

L'esprit, c'est la mémoire. Réciproquement, la mémoire, ce sera le tout de l'esprit. La mémoire pure, le souvenir pur, ce sera le pur esprit. Dégager le passé du présent, c'est affranchir l'esprit de la matière, la liberté de la nécessité.

Tel est l'effort tenté par M. Bergson dans le deuxième et le troisième chapitres de *Matière et Mémoire*. Effort qui vise toujours, sous une forme détournée, à la désintellectualisation de la vie psychologique. L'esprit tel qu'il le conçoit est l'esprit *individuel* et non plus l'esprit impersonnel jusqu'alors étudié par les philosophes. Substantiel avec Descartes, formel avec Kant, il était pour tous deux une pensée, un « Je pense », sujet réel ou sujet logique de ses modifications. Même pour Leibniz, qui admet la pluralité des monades, ou pour Spinoza qui conçoit l'infinité des modes de la pensée réalisés dans les âmes individuelles, il n'y a jamais que des différences de degré ou de développement, et un fond identique constitué par les vérités éternelles. Rien de tel chez notre auteur. L'esprit ne se distingue plus du flot ou du flux de ses modifications, il ne les domine pas, il se confond avec le devenir qui les emporte. Il n'y a plus un pensé, un Moi qui pense et qui se pense, mais un vécu, un « Je vois », un « Je sens », un « Je dure ». L'unité de ce moi — car il en a une ou plutôt il s'en fait une — est une unité *sui generis*, souple et mouvante, ce n'est pas une coordination, c'est au mieux une organisation. Unité multiple qui reste sans rapport, sans commune mesure avec l'unité multiple et hétérogène de tel autre moi. On chercherait vainement, dans deux

personnes différentes, un fond psychologique commun, un système de principes rationnels identiques servant de substructure à la diversité de leurs caractères. Il n'y a pas d'identités, il n'y a que des synthèses originales, irréductibles, incomparables. Si mon moi, c'est mon passé, il va de soi qu'il est tout autre que votre passé, donc que votre moi. La *mémoire* et non plus la *raison*, voilà le fond de mon être et du vôtre, la mémoire qui oppose, qui divise, qui fait de chacun de nous un monde fermé ; non la raison qui rejoint, qui fait retrouver la même humanité en tous les hommes. Il y a là une conception très particulière et très voulue de la vie spirituelle. Bien loin que par l'esprit les individus se retrouvent, par l'esprit ils se distinguent et ils s'isolent. L'esprit est ce qui de Moi n'est pas l'Autre, ce qui de l'Autre n'est pas Moi.

A la lumière de cette idée directrice s'éclaireront toutes les théories particulières développées dans cet ouvrage si riche et si plein de substance. Partout s'opposeront l'individuel et l'impersonnel, c'est-à-dire au fond l'esprit et la matière.

Opposition qui est à la racine de la distinction célèbre des deux mémoires. Celles-ci sont d'ailleurs mal nommées, de cela seul qu'on les désigne par le même nom. Il n'y a pas deux mémoires, il n'y en a qu'une, l'esprit seul se souvient et non pas le corps. La mémoire motrice est une pseudo-mémoire, une pure habitude. On ne saurait même dire à la rigueur que le corps conserve quoi que ce soit sous forme de mécanisme moteur. Un mécanisme n'est pas quelque chose qui se conserve, c'est quelque chose qui se fabrique, c'est un outil, un instrument de travail. Une fois monté par l'assemblage des pièces qui le composent, il joue ou du moins il peut jouer lorsque,

d'une manière ou de l'autre, il aura été déclanché, mis en action. Répéter un geste ou un mouvement n'est pas se souvenir, pas plus dans le cas d'un organisme que dans celui d'une dynamo. L'acte est ou n'est pas. S'il est, il est présent ; s'il n'est pas, il n'est à aucun degré et il serait absurde à son sujet de parler de *passé*. Il n'y a pas de passé pour la dynamo, eût-elle tourné cent mille fois, parce qu'elle n'imagine pas, parce qu'elle ne se représente pas ; il n'y en a que pour moi qui puis évoquer tel ou tel de ces tours, le passé de la dynamo n'existe que pour ma conscience. De même le passé de mon corps ; il n'en a aucun par lui-même, il n'est qu'un faisceau d'habitudes motrices, il n'en acquiert un que par moi qui me souviens d'avoir créé telle de ces habitudes. Donnez à la dynamo conscience de ce qu'elle fait et de ce qu'elle a fait, vous n'en concluez pas que ce *faire*, en tant que faire, constitue un *souvenir*. Il n'en va pas autrement lorsque la machine est montée dans l'organisme même au lieu d'être faite avec une matière étrangère. Machine elle est, machine elle reste, elle se meut et elle meut, elle se fabrique et elle fabrique. En aucun cas, en aucun sens, sous aucune forme elle ne se souvient.

L'obscurité du problème vient de ce qu'on veut voir deux aspects d'un seul et même phénomène là où il y a en réalité deux phénomènes distincts, indépendants, bien qu'ils soient donnés simultanément, à savoir des habitudes corporelles et un accompagnement psychologique. De ce que le conscient coïncide avec le mécanique, s'insère dans le mécanique, il ne s'ensuit pas qu'il rende le mécanique comme tel conscient, ce qui est visiblement contradictoire. Soulignons la différence des deux termes, telle qu'elle apparaît à M. Bergson.

C'est évidemment une différence de nature. L'habitude motrice est un outil, le souvenir est une image. D'où ce corollaire immédiat : le corps ne conserve pas le souvenir, car l'outil ne saurait contenir des images. Si, pratiquement, je note une coïncidence à peu près constante entre les deux choses, c'est parce que, normalement, l'image, la représentation déclenche les mouvements de la machine corporelle ; ou, à l'inverse, parce que la mise en marche de la machine évoque l'image, la représentation. Mais il est impossible d'aller plus loin, il est absurde de vouloir emprisonner les états de la conscience dans des machines, les représentations dans les instruments de l'action. Les faits, interprétés de près, témoignent d'ailleurs en faveur de l'indépendance des deux mémoires (toutes réserves faites sur l'emploi d'une telle expression). Dans les cas de cécité psychique et de surdité psychique, les souvenirs se survivent intégralement sans que pourtant la reconnaissance puisse se faire. De même, les lésions cérébrales ne font pas disparaître les souvenirs, mais elles empêchent leur réapparition. Instrument d'action et d'action seulement, le cerveau malade est un instrument faussé. Il rend impossible l'évocation du souvenir, il ne touche en rien à sa conservation. L'esprit qui, en présence d'une situation donnée, projette les images passées au devant de la perception présente, ne sait plus désormais faire le tri entre ces images, puiser en lui les souvenirs utiles et surtout inhiber les souvenirs inutiles ; le passé ne rejoint plus le présent, ne s'emboîte plus dans le présent.

Ainsi, les maladies de la mémoire se ramènent à une impuissance de l'attention causée par le mauvais fonctionnement de l'organe cérébral, et l'altération

des tissus nous donne simplement la raison de cette impuissance ou plutôt de cette désorientation psychologique. Pas de souvenirs détruits, ce qui est un nonsens. Bien au contraire, par l'effet de ce relâchement mental que provoque la lésion, un débordement sans frein d'images, une cavalcade désordonnée d'états de conscience. On ne se souvient plus parce qu'on se souvient trop, parce qu'on se souvient à tort et à travers, n'importe comment et de n'importe quoi. L'oubli n'est pas l'oubli, mais l'inadaptation ou la désadaptation. Ribot voyait dans la maladresse une mauvaise mémoire musculaire. Ne serait-il pas plus juste de voir dans l'oubli une maladresse de la mémoire?

Car la mémoire est pure conscience et, en un sens au moins, pure liberté. Liberté de se mouvoir dans le passé, de se dilater ou de se contracter à volonté, de fixer le niveau sur lequel elle se placera, le plan de conscience qu'elle choisira pour faire face à une situation donnée. Elle consiste donc dans un effort de *tension* beaucoup plus que de rétention. Sa fonction n'est pas de conserver, car rien du passé ne se perd, mais de rappeler et de reconnaître. Si elle conserve, elle est passive et matérielle ; si elle rappelle, retrouve et reconnaît, elle devient proprement active et spirituelle. Se souvenir, c'est alors adopter une certaine attitude mentale et non pas aller puiser en ne sait quelles images inertes et rigides dans on ne sait quel réservoir ou réceptacle préexistant. Ici encore, nous retrouvons cette dénaturation de la conscience due à son perpétuel contact avec la matière. C'est parce que nous traitons nos souvenirs comme des choses ou tout au moins comme des *états* que nous les matérialisons, nous faisons d'eux des réalités indépendantes, aux contours arrêtés, nous les fixons et les figeons

dans une attitude définie, nous les rangeons et les empaquetonons dans les diverses cases du boîtier cérébral. Mais s'il y a bien des *états* de la matière, il n'y a que des *progrès* de la conscience, car la matière est et la conscience passe. La mémoire vraie répugne à cette conception statique, elle est tout entière dans un courant interne, dans un mouvement.

Plus précisément encore, lorsqu'elle va rejoindre la perception, lorsque le passé répond à un appel du présent, elle consiste dans un courant et dans un mouvement circulaire, dans un *circuit*. On va de la perception au souvenir pour revenir du souvenir à la perception et pour retourner indéfiniment de la première à la seconde et de la seconde à la première par une série d'élargissements successifs, de dilata-tions et d'expansions de plus en plus grandes de la conscience. La mémoire qui vraiment se souvient, c'est l'esprit qui de mieux en mieux s'éclaire parce que de plus en plus il se libère. Quel rôle y a-t-il encore là pour le corps, pour le cerveau, pour l'habi-tude? Ils peuvent à la rigueur servir de point de départ et de point d'appui à nos souvenirs, ils peuvent leur indiquer la direction utile dans laquelle ils auront intérêt à se développer, mais ils ne participent en rien de leur nature, ils n'ont rien de commun avec eux. Les outils et les instruments de l'action que nous fournissent les mécanismes moteurs n'ont rien à voir avec ce processus purement interne.

*
* *

Mais pour saisir ce processus lui-même, un effort de plus est nécessaire. Il va falloir dégager le souvenir

pur du souvenir-image comme nous dégagions le souvenir-image du corps et même de la perception. Distinction plus difficile, et de beaucoup, que la précédente, car pratiquement nous ne nous représentons que le souvenir-image, que le souvenir incarné dans l'image. Seul ce dernier est coloré, vivant et par là même agissant. Mais ne serait-ce pas précisément parce qu'il participe déjà de l'impureté de la perception ? Il n'est plus le pur passé, le pur esprit, il tend vers le présent et pour partie il s'en pénètre ; il se charge de matérialité, il n'est donc plus pleinement mien. Que peut donc bien être le souvenir pur dépouillé de toutes ces scories et envisagé en lui-même ? Que trouverons-nous en lui et surtout comment nous retrouverons-nous en lui ? Car il est nôtre, il est la substance même du moi. Pour nous atteindre il nous faudra donc éliminer du souvenir l'image, par laquelle il rejoint ce qui n'est pas nous. L'entreprise paraît ardue.

Nous nous plaçons d'emblée dans le passé et si nous ne nous y plongeons pas ainsi immédiatement, nous ne pourrions jamais l'atteindre. Soit. Mais ce passé, ce pur passé, en quoi consiste-t-il ? On ne peut dire qu'il soit fait d'images, au sens propre du terme, puisque l'image en tant que telle, à en croire M. Bergson, l'adultère en le rapprochant de notre présent ; elle ferait de lui comme un présent atténué, estompé, affaibli, mais un présent encore qu'il retiendrait et prolongerait en lui. « Imaginer n'est pas se souvenir. » Et pourtant, en un autre sens, le passé ne peut être fait que de ces images qu'une « mémoire indépendante » a recueillies au fur et à mesure que se déroulait notre présent. Que de mystères, au moins apparents ! Tout d'abord, en quoi peut bien consister « l'indépendance »

de cette mémoire ? Elle est indépendante du corps, de la perception ? Mais en ce cas, comment comprendre qu'elle « recueille », elle, purement immatérielle et spirituelle, des perceptions qui supposent et notre corps et des corps étrangers et la position de notre corps par rapport aux corps étrangers ? Comment ces perceptions, une fois « recueillies » par la mémoire, peuvent-elles devenir radicalement distinctes d'elles-mêmes ? Comment peuvent-elles, elles qui sont des images, donner naissance à des états absolument nouveaux, qui ne sont plus des images ou qui du moins ne le sont plus dans le même sens ? Comment, pour préciser à l'aide d'un exemple, tel souvenir de Notre-Dame, qui a fait date dans ma vie et qui, par suite, est bien le souvenir-type aux yeux de M. Bergson, le moment unique de mon histoire qui ne se renouvellera pas deux fois, comment un tel moment serait-il, en tant que souvenir, en tant que passé, radicalement hétérogène de ce qu'il fut en tant que présent, en tant que perception ? Et comment, si l'on admet cette hétérogénéité radicale des deux termes, pourra-t-on expliquer le fait de la *reconnaissance* ? Comment, s'ils diffèrent non pas seulement par leur position, en tant que moments, mais par leur essence, en tant qu'états, comment, s'ils ne sont pas étroitement solidaires et même foncièrement identiques, le premier pourra-t-il se retrouver dans le second ? D'un mot, comment expliquer — et surtout comment comprendre — que le souvenir ne soit plus seulement, comme il semblait qu'il dût l'être, l'*état faible* d'un *état fort*, mais autre chose et quelle autre chose ?

A ces questions la réponse n'est pas facile et il ne semble pas que M. Bergson l'ait vraiment apportée. Oserons-nous dire qu'il nous semble procéder par

néglations plutôt que par affirmations, montrer ce que le souvenir n'est pas plutôt que ce qu'il est vraiment ?

Nos souvenirs se conservent en nous sous forme d'états *psychologiques inconscients*. Idée claire, à en croire l'auteur, et à laquelle nous recourons sans cesse, fût-ce à notre insu. Nous ne nous représentons pas autrement l'existence des corps dans l'espace : ils sont pour nous existants, alors même qu'ils ne sont pas perçus. Pourquoi n'en serait-il pas de même de nos souvenirs ? Pourquoi notre passé tout entier, dont nous sentons à chaque instant, plus ou moins confusément, la pesée qu'il exerce sur notre présent, ne subsisterait-il pas en même façon ? Dans l'un et l'autre cas, on se trouverait en présence de ces « possibilités permanentes » que dit Mill ; il y aurait du virtuel qui sous-tendrait en quelque sorte l'actuel. Le corps est virtuellement perceptible, le souvenir est virtuellement évocable. Du coup, la distinction devient très nette entre le passé et le présent. Le passé est virtualité, le présent est actualité. La conscience n'est plus l'essence du psychologique comme tel ; elle n'en est que la révélation.

Du coup aussi, le fossé s'élargit entre le moi qui se connaît et se détermine et le moi qui vit et évolue. Je suis au fond moins ce que je sais de moi-même que ce que j'en ignore. En un tout autre sens que Kant, M. Bergson pourrait presque dire que ni je ne me connais tel que je suis, ni je ne suis tel que je me connais. Je ne me connais pas tel que je suis, car je me connais comme présent et le présent est sensation et mouvement, le présent est matière, il est de moi ce que j'abandonne beaucoup plutôt que ce que j'en retiens. La preuve en est que si je le dégorgeais de tous les souvenirs qui en lui se pressent et se concen-

trent, si je le réduisais strictement à lui-même, avec la mémoire s'évanouirait l'esprit et donc le moi. La pure matière n'est pas autre chose. Je ne suis pas tel que je me connais, car mon être c'est mon passé, ce passé qui est image (mais quelle image?), ce passé qui est esprit, qui se confond avec la durée créatrice et évolutive exprimant mon *caractère*. Preuve nouvelle s'il en fallait encore, à la fois de la nature strictement individuelle de l'esprit et de la distinction radicale qui existe entre lui et le corps. Le *caractère*, voilà l'esprit, l'indice de réfraction personnel à chacun de nous, le principe de différenciation des êtres humains. Mon humanité, c'est ce qui contredit la vôtre, peut-être même ce qui la nie. Et cet esprit, qui coïncide avec ma mémoire, n'a donc rien en soi de corporel, de matériel, le souvenir n'est à aucun degré dans mon corps et dans son action. Ainsi ce que je *suis* n'est ni dans ce que je *sais* ni dans ce que je *fais*. Le souvenir est, nous ne dirons pas ailleurs, car ce mot spatial évoque toujours l'idée d'un corps, mais autrement.

Encore une fois, comment? M. Bergson précise sa conception en faisant d'inconscient le synonyme d'impuissant et donc d'inactuel. Nouvelle négation, remarquons-le, et qui, loin de nous révéler une différence radicale entre le souvenir pur et la perception, semblerait bien indiquer de l'un à l'autre une simple différence de degré ou, si l'on préfère, de réalisation : de la *puissance* à l'*impuissance*, de l'*actualité* à l'*absence*, on voit malaisément qu'il y ait hétérogénéité, passage d'un ordre de choses à un autre ordre sans commune mesure avec le premier ; il n'y a qu'une distinction de moments, non une opposition d'essences. Quoiqu'il en soit, le passé n'est plus alors que l'échelonnement selon la ligne du temps (ligne évidemment

symbolique dont il paraît pourtant malaisé de ne pas faire une ligne réelle) d'états qui furent pour moi et qui n'ont pas cessé d'être pour soi, qui sont d'ailleurs susceptibles d'être à nouveau pour moi si les circonstances s'y prêtent. Le passé n'a pas cessé d'exister, simplement il a cessé d'être utile et ce que j'appelle l'image, ce sera cette portion du passé qui, par cela même qu'elle aura été utilisée ou qu'elle sera en voie de l'être, sera redevenue ou du moins tendra à redevenir présente.

Au fond, le souvenir-image apparaît donc comme quelque chose de bâtard, il consiste dans une demi-accommodation du passé, toujours senti comme tel, au présent qui l'appelle pour des raisons de nécessité pratique. Le souvenir pur, à le prendre en lui-même, ne saurait être imaginé, représenté, c'est-à-dire en somme perçu. Ou plutôt, l'idée de le prendre en lui-même implique contradiction, car il n'est pas une chose qu'on appréhende, un état qu'on saisisse et qu'on détermine ; il n'est même pas cette « nébulosité » dans laquelle il commence à se « condenser » et qui marque le commencement de son « incarnation » en une image. Lui donner un corps, une forme, c'est le mutiler, pour ne pas dire le nier. Le souvenir pur semble se réduire à un sentiment de « déjà vu » que n'accompagne aucune vision, à une teinte, à une coloration qui ne teint ni ne colore rien de défini, à la nuance affective irréductible, *sui generis*, qui exprime le passé en tant que passé, mais qui ne s'attache à aucun objet. Qu'est-ce à dire sinon que nous n'atteindrons jamais ce passé en lui-même, mais seulement dans sa liaison, proche ou lointaine, avec tel ou tel état de notre présent ? Le souvenir pur se réduirait ainsi au mouvement de l'esprit qui rentre en lui-même,

au progrès interne d'une conscience qui s'approfondit. On comprend qu'il ne puisse jamais être directement saisi, appréhendé, s'il est vrai qu'il consiste lui-même dans une certaine façon de saisir et d'appréhender. Le souvenir pur serait peut-être, dans cette théorie obscure et profonde, le mode d'appréhension par le dedans, comme la perception est le mode d'appréhension par le dehors. Il mesurerait, avec la liberté du sujet, l'influence éventuelle du moi sur l'univers comme la perception signifie l'influence éventuelle de l'univers sur le moi.

Ce qui paraît autoriser une telle conclusion, c'est qu'en effet il se produit sans cesse un mélange du présent et du passé, c'est que nous sommes toujours *sur le trajet* de l'un à l'autre, jamais uniquement dans l'un ou dans l'autre. Ainsi va se former une série de représentations hybrides, bâtardes, qui seront autant de compromis entre ces deux termes hétérogènes ; sans cesse, en elles, la *vision* se mêlera à l'*action* et, tout en se prêtant un mutuel appui, elles ne pourront cependant que se corrompre par l'effet de leur collaboration.

Le type de telles représentations se trouve dans l'idée générale. D'où vient la difficulté qu'on éprouve à la caractériser ? De ce qu'elle n'est ni pure mémoire ni perception pure. Elle consiste dans le passage de la première à la seconde et inversement, dans un mouvement de va-et-vient entre le plan du rêve et le plan de l'action. Au sens propre du terme, elle n'est pas. M. Bergson transforme l'essence platonicienne métaphysique en un acte purement psychologique. Révolution profonde, dont les conséquences, tant scientifiques que morales, apparaissent incalculables. L'idée n'est plus le point d'appui immobile et fixe offert

à la fois à la pensée et aux choses, elle n'est plus ni un objet de connaissance certaine, un concept identique pour tous les esprits, ni une réalité en soi à laquelle participent tous les êtres particuliers. L'intelligible n'est plus la vérité qui se sait et, se sachant, se veut, à la fois idée spéculative et idéal pratique ; elle n'est pas davantage l'être permanent qui se retrouve au sein des apparences sensibles éphémères. L'idée est un devenir, une construction intellectuelle, un moyen d'action et un instrument de l'esprit dans son effort d'adaptation au donné. Elle est fluide, mobile, souple. Est-elle encore une idée ? Et tout l'effort du bergsonisme ne tend-il pas à faire qu'elle n'en soit plus une ?

D'autant que, visiblement à dessein, l'auteur rapproche les deux opérations de l'esprit qu'en général on distingue avec le plus de soin, la formation de l'idée générale et le jeu de l'association des idées, ce qu'il y a en nous de plus purement intellectuel, ce qu'on y trouve de plus purement mécanique. Intelligence et mécanisme concernent en effet tous deux la matière et non l'esprit ; leur rapprochement, qui semble étrange, n'est donc pas inattendu ; l'intelligence même n'est au fond qu'un mécanisme, elle n'est pas une vie, il faut affranchir la mémoire de l'intelligence comme il faut l'affranchir de la matière. Tant pour l'idée générale que pour l'association, nous allons voir l'auteur poursuivre son œuvre, patiente et redoutable, de désintellectualisation intégrale.

L'idée n'était que le mouvement de la mémoire condensant des groupes de sensations semblables pour les mieux comprendre, tantôt se contractant pour aboutir au mot impersonnel et sec qui les résume, tantôt se dilatant pour s'éparpiller en images. L'asso-

ciation traduira la disposition mentale adoptée par l'esprit au cours de ce mouvement qui la détermine. Soit par ressemblance, soit par contiguité, nos images s'associeront selon le degré plus ou moins grand de tension de notre mémoire, selon qu'elle aura plus ou moins élargi ou rétréci le champ de notre conscience. On en revient toujours à l'idée d'une *expansion* qui est la caractéristique de la vraie mémoire. Dès lors, le fond du problème nous apparaît. Que ce soit sous ses formes les plus basses ou dans ses manifestations les plus élevées, nulle part la mémoire n'est une *logique*. Elle n'est pas un ordre, une discipline imposée à nos souvenirs ; cet ordre et cette discipline, elle les subit à la rigueur lorsque la perception l'y oblige, canalise ses divers états et les oriente vers l'action précise. Mais, en elle-même, elle est vagabonde, rêveuse, en un mot anarchique. Tout individuelle et changeante, elle refuse l'impersonnalité, elle entend se mouvoir librement, avec l'élasticité qui la caractérise, s'abandonner à sa fantaisie.

Nous voyons alors se dégager les conséquences morales de cette étude psychologique. Relâchez le lien qui unit la mémoire au corps et, par le moyen du corps, au reste de l'univers, et vous avez la folie, l'hallucination, le jeu d'images flottantes et capricieuses qui, dans la rêverie, se déroulent pour elles-mêmes et se complaisent tout en soi. La mémoire pure nous détacherait complètement du réel, du social, du déterminé. Elle ferait de nous de délicieux isolés, isolés du monde et peut-être isolés de nous-mêmes. Car ce qui fait le charme du rêve, ce n'est pas qu'une personnalité s'y affirme, c'est qu'elle s'y dissout, c'est que le flot des images l'entraîne à la

dérive, la fragmente, la disperse ; elle est multiple, indéfiniment multipliée, recommençant une vie nouvelle et indépendante avec chacun de ses états. Poussons à l'extrême la conception de notre auteur, posons un passé qui ne soit qu'un passé, un esprit qui ne soit qu'un esprit. Que reste-t-il, sinon cette désagrégation mentale d'ailleurs exquise, cette série d'instantes intenses dont c'est à peine si, dans leur trame imprévue, on pourrait saisir pour les rattacher l'un à l'autre non pas un lien logique, mais un ton de sentiment commun ? La mémoire pure, ce serait la pure liberté, soit, mais à condition d'entendre par là la plus complète indétermination.

Il n'en est pas ainsi sans doute, mais uniquement parce que le corps et la perception la limitent et l'endiguent. La morale commence là où cesse l'esprit, là où il se heurte à l'obstacle, matériel ou social — c'est tout un. D'ailleurs, même alors, même quand elle vise à l'action, la mémoire ne le fait jamais qu'en fonction du sujet, du moi. Elle est à base d'intérêt quand elle rejoint la perception, à base de sympathie, d'attraction sentimentale quand elle groupe tel genre d'images de préférence à tel autre ; mais ne nous y trompons pas, de sympathie qui n'est nullement altruiste, de sympathie pour elle-même et non pour d'autres, d'attraction sentimentale de *ses* images pour *ses* images. Elle reste éminemment subjective, personnelle. Le moyen qu'il en soit autrement ? La perception n'est pour elle qu'un avertissement, un signal d'alarme ou un son de cloche favorable, une invitation à s'adapter avec le maximum d'avantages et le minimum de risques ; elle ne désigne pas des choses, moins encore des êtres et bien moins encore des personnes, elle résume des influences. La mémoire

pure, si elle rejoint la perception, ne sera qu'un effort pour utiliser ces utilités ; si elle s'en évade, qu'une tendance du moi profond à se replier tout en soi, à ignorer ce qui n'est pas uniquement lui. Ce qui la caractérise, lâchons le mot, c'est l'égoïsme. Ce qui la pénètre d'un élément étranger, bien malgré elle, c'est la perception qu'elle rejoint et dont elle ne cherche d'ailleurs qu'à extraire ce qui l'intéresse. Prise en soi, elle n'existe que pour soi et, plus précisément encore, *pour moi*.

Pouvoir rêver, pouvoir s'affranchir du reste de l'univers, tel serait le but suprême. But qu'on n'atteint pas ou qu'on n'atteint que bien rarement, pressé et harcelé comme on l'est de toutes parts par le milieu qui nous enserme. Mais but vers lequel on tend, avec plus ou moins de conscience, effort pour se replonger dans son passé, dans sa durée, pour substituer l'intuition à la perception, la contemplation à l'action. De ce but la morale nous détourne, elle est un renoncement, au moins partiel, de l'être à lui-même, elle exprime la nécessité d'une adaptation, adaptation de la mémoire indépendante au milieu matériel. Le moi pur est dans une situation analogue à celle où se trouverait le Dieu d'Aristote s'il était obligé de connaître le monde. Dès lors, la morale tourne le dos à la vraie vie, à la vie profonde. Elle est la vie diminuée, tronquée, trouvant sa limite dans un « dehors » qui l'empêche d'être un pur « dedans ». Elle implique l'idée d'une « dépendance », elle oblige la liberté à un « usage » au lieu de l'employer toute à sa réalisation intégrale.

En effet, il faut bien finir par rejoindre ce qu'on avait d'abord distingué, le passé et le présent, l'esprit et la matière. Notre équilibre intellectuel est à ce prix, il consiste à donner la réponse qu'il faut à la question

posée. Tel est finalement le sens de l'*attention à la vie*, cette grande vertu pratique de la mémoire : savoir servir, savoir utiliser et s'utiliser, ne pas se disperser, toucher juste, payer. Qu'importe qu'en son fond la mémoire coïncide avec la liberté si en fait elle n'a d'autre objet que de s'emprisonner dans une formule d'action ? Qu'importe qu'à la prendre en soi elle apparaisse purement désintéressée, si elle est perpétuellement obligée de sortir de soi pour des raisons utilitaires ? Il semble que, par la mémoire et par la durée, nous traînions éternellement avec nous le regret de la vie que nous ne pouvons pas vivre et que la vie que nous vivons se réduise surtout à une série de négations. Bon gré, mal gré, il nous faut nous insérer dans le mécanisme et le déterminisme des choses, beaucoup moins, quoiqu'en pense M. Bergson, pour nous en évader que pour nous y asservir. Ou du moins, le seul moyen de ne pas être complètement absorbé par lui, c'est de satisfaire à toutes ses exigences, d'employer et d'épuiser le plus clair de nos forces à ruser avec lui, à nous mouler dans les formes qu'il nous présente pour éviter qu'il nous écrase ou nous entraîne. Notre existence est à ce prix.

Dès lors, cette grande vertu, l'attention toujours tendue vers le dehors, n'est qu'une compromission. Le bon sens que vante notre auteur, c'est le sens des réalités sans doute, mais c'est plus encore celui des réalisations et par suite des résignations. On se résigne à « accepter l'univers », faute de pouvoir le supprimer. Et, en acceptant l'univers, on accepte aussi la moralité, entendue comme une accommodation au donné, la morale qui est une gêne, une entrave, mais aussi une nécessité, une condition d'existence.

Et la « grande vertu » ne risque-t-elle pas, chose grave, d'être en fin de compte l'unique vertu ?

Le moyen d'échapper à cette redoutable conséquence ? D'un esprit réduit à la mémoire — même au sens large où l'entend M. Bergson — *d'un esprit qui n'est plus raison* on voit mal ce qui pourrait sortir de proprement idéal. Il ne contient rien qui le dépasse, rien de fixe, rien d'impersonnel, rien d'obligatoire. Il ne se propose aucune fin, encore moins pourrait-il établir une hiérarchie entre différentes fins. Il ne se représente rien qui lui soit étranger ; seule en effet la raison peut faire qu'on s'oppose à soi, et il se complaît tout en soi ; seule, en concevant l'universel, le formel, elle nous arrache à l'égoïsme et le moi pur, s'individualisant par ses souvenirs uniques en leur genre, s'y plonge éperdument. Sans doute, finalement, il sort de soi, mais il en sort contraint et forcé, et il se diminue d'autant. La morale exige que, pour ne pas être vaincu, il s'ajuste à des conditions qu'il subit, qui entravent son élan, qui déforment son essence. Il s'ajustera, un point, c'est tout, et c'est une concession, d'ailleurs inévitable, qu'il fait à la matière. Cet ajustement imposé, cette concession qu'exprime le bon sens, réglant strictement la liberté de l'esprit sur les démarches du corps, serait-ce en effet là le tout de la morale bergsonienne ?



On peut le craindre, même si l'on distingue, comme nous l'avons fait, les deux aspects de la morale qui se dégagent à l'examen du système. Esotérique ou exotérique, qu'elle saisisse le moi dans sa réalité profonde ou qu'elle l'envisage dans son rapport avec un monde

donné, cette morale procède toujours de la même inspiration ; tout pour le moi, tout par le moi.

La morale exotérique est celle de l'action proprement dite. Le rôle principal de la mémoire — cette mémoire qui absorbe tout l'esprit — est de préparer l'action et de la rendre efficace, elle a pour fonction d'éclairer notre choix. A cet effet, elle utilisera les mécanismes montés dans le corps, elle déclenchera les mouvements nécessaires à la vie de l'organisme. Sans doute, elle est libre, elle est même liberté, liberté de choisir son niveau, de se comprimer ou de s'étendre. Elle est élasticité, tantôt se limitant à sa pointe et tantôt s'élargissant à sa base, mais surtout parcourant de l'une à l'autre toute la série des situations intermédiaires, prenant selon les cas telle ou telle position de manière à assurer la riposte dans tel ou tel sens. Grâce à la mémoire, la réaction n'est pas purement automatique, elle varie selon la direction imprimée à l'attention, selon le genre et le faisceau d'images sur lesquelles celle-ci s'est braquée, et c'est à ce signe qu'on reconnaît l'acte volontaire. Mais n'importe, s'il y a de la latitude, du choix, c'est toujours et uniquement en fonction de l'adaptation utile, jamais en vue d'une adaptation morale. La question n'a même pas de sens : il n'y a pas un idéal à réaliser, mais un succès à obtenir. L'idéal, en ce sens, c'est le rêve et non plus l'action, et il participe de tous les défauts, de tous les dangers du rêve. Tout d'abord, il ne saurait être objectif, imposé à la conscience, il n'est au mieux qu'une préférence purement personnelle et sentimentale. Mais passons sur cette première difficulté. Il semble que nous soyons pris, sans pouvoir nous en évader, entre les deux branches d'un dilemme. Cet idéal, ou nous nous y attachons pour

lui-même, mais alors que l'agent y prenne garde, car il cesse proprement d'agir, il laisse se relâcher et vagabonder les images, c'est tout aussitôt la désorganisation mentale qui ne fait qu'un avec la désorganisation physique, c'est le désarroi de la conscience désadaptée, toutes les formes possibles de l'hallucination et de la folie. Ou nous cherchons à réaliser notre idéal dans les faits, à l'insérer par notre action dans le développement mécanique de la nécessité matérielle, mais alors nous commettons un véritable contresens, car ce n'est pas là ce que la perception nous demande, ce n'est pas là ce qu'elle attend de nous comme réponse à la question qu'elle pose. Notre erreur est du même ordre que celle qui nous est signalée par M. Bergson lui-même lorsqu'il reproche à certains romanciers de ne pas suivre le mouvement vrai de la vie, de rapprocher artificiellement et mécaniquement des étages différents de l'esprit. De même ici, l'étage de la moralité, de l'idéal, n'est pas l'étage de la perception, du réel, pas plus que le toit d'une maison n'est au niveau du rez-de-chaussée de la maison contigue. Et nous ne sommes qu'au rez-de-chaussée, nous n'avons à pourvoir qu'à des besoins pratiques ; il n'y a pas de place pour la moralité dans le monde de la perception, il n'y a donc pas de place pour la moralité dans le monde, car le monde n'existe que par la perception, du moins pour moi.

Si nous étions tentés d'en douter, il nous suffirait d'évoquer à nouveau les analyses contenues dans le *Rire*. Le rire est trop souvent la réponse du réel à l'idéal, à cet idéal déplacé dans le monde du réel et installé dans le monde du rêve, que ce soit le rêve généreux d'un Don Quichotte ou le rêve vigoureux d'un Alceste. Le rire est irrespectueux et en cela il



suit la souplesse de la vie. L'idéal attire le respect et c'est pourquoi, même chez ceux qui le reconnaissent et à qui il en impose, il suscite ou le rire ou ce rire atténué et complaisant qu'on appelle le sourire. Il y a dans l'idéal, dans sa détermination, dans sa rigueur, quelque chose de volontairement mécanique. Non, décidément, son royaume n'est pas de ce monde, du moins du monde bergsonien.

Mais ne trouverait-on pas dans le bergsonisme même de quoi le dépasser et ne pourrait-on pas, jusque dans la mémoire, réintroduire l'élément de détermination qu'il en exclut ? En effet, bien qu'en principe et par son essence elle soit indépendante de tout ce qui est matériel, cette mémoire n'en reste pas moins en fait fort étroitement, pour ne pas dire inévitablement subordonnée à la matière. Et c'est cette subordination qui lui donne tout son prix. Si nous l'en affranchissons, nous avons vu qu'elle ne peut que se perdre en se retrouvant, s'échapper en tous sens, s'évaporer en images sans lien entre elles, sans rapport avec une réalité quelconque. A la rigueur, on doit dire d'elle qu'elle ne se souvient alors de rien précisément parce qu'elle se souvient de tout, parce que n'importe quel souvenir peut évoquer indifféremment n'importe quel autre souvenir. La mémoire pure, si étrange que cela paraisse, équivaldrait à l'oubli total. Nous devons prendre ici le contrepied de ce qu'affirme notre auteur. Il se plaint que ce soit la matérialité qui mette en nous l'oubli. Tout au contraire, il faut nous en féliciter, car si elle l'y met, c'est un oubli utile, sain, normal, un oubli qui précisément rend la mémoire possible ou du moins utilisable. Loin de lui être un obstacle, la matière est pour la mémoire une condition indispensable de

réalisation et d'efficacité. C'est par elle que la mémoire se justifie. Il faut sans doute qu'elle soit indétermination, pour réserver la liberté du moi, mais il faut encore et surtout qu'elle se détermine, et elle ne se détermine que par le corps.

Nous sommes ainsi conduits à envisager tout autrement que ne le fait M. Bergson le rapport de la mémoire avec notre organisme et avec les autres corps matériels, et plus précisément la nature du lien qui unit le passé au présent. Nous avouons ne plus pouvoir comprendre leur relation si l'on maintient entre eux une hétérogénéité radicale, une différence de nature. Si le passé était d'une autre essence que le présent, nous reconnaissons volontiers qu'il ne serait qu'un rêve. Mais le passé se distingue profondément du rêve et même il s'y oppose. Le passé, c'est ce qui a été, non *rêvé*, mais *vécu*, c'est *ce qui a été présent*, ce qui désigne un réel, ce qui pour nous n'est point purement imaginaire. Si ce n'est pas de l'*agissant*, c'est du moins de l'*agi*. Le reléguer sur le plan du rêve, c'est en fausser complètement la nature. Car le rêve, c'est ce qui n'a jamais été présent, ce qui n'a jamais été inséré dans la trame des moments réellement vécus, proprement agis, de mon existence. De là le caractère fictif qu'il présente : bien qu'il y soit apparu, il ne fait pas réellement partie de ma personnalité, car il ne s'organise pas avec elle, il s'y est manifesté comme un élément étranger ou comme un fragment détaché, c'est une sorte de parasite psychologique. Il a surgi en moi, mais il n'a pas jailli de moi, il n'est pas proprement mien. Au contraire, mes souvenirs m'appartiennent et m'expriment, ma personnalité coïncide avec ma mémoire autant qu'elle se distingue de mes rêves. Et plus que de tout autre, cela est vrai du sou-

venir pur — quel qu'en soit au fond le contenu — de celui qui fait date dans ma vie. S'il y fait date, c'est donc qu'elle s'exprime en lui et par lui ; il a profondément influé, il continue d'influer profondément sur elle. Comment pourrait-il en différer ? Il est quelque chose d'elle, il est elle. La solidarité, pour ne pas dire l'identité complète du passé et du présent nous paraît donc être la plus fondamentale peut-être des exigences d'une théorie de la mémoire pure.

Solidarité qui, si on l'analyse, réintroduit en elle cette logique que nous refuse M. Bergson. Pour nous, ou la mémoire est une logique, ou elle n'est pas. C'est l'esprit qui la constitue, bien loin qu'il se résorbe en elle. Une mémoire, c'est une organisation, ce ne sont pas des souvenirs épars, incohérents, errant à l'aventure, des images flottant au gré de leur fantaisie ; c'est la cohésion intellectuelle reliant entre eux les moments d'une existence qui sans cela se briserait en une infinité d'autres existences, en une multitude d'instant, de *mentes momentaneae*. Sa durée n'est donc plus un simple développement qualitatif ineffable, elle nous apparaît comme quelque chose d'homogène ou du moins elle suppose quelque chose qui en fait l'homogénéité, quelque chose qui ne serait autre que la forme kantienne du temps. Sans doute, à l'homogénéité rigide et purement quantitative que dit le philosophe de Königsberg il fallait substituer une homogénéité plus souple, plus dynamique, aussi flexible et malléable qu'on puisse l'imaginer, une homogénéité qui se poursuit dans le devenir au lieu de s'immobiliser dans l'être ; mais, sous peine de se dissoudre dans le pur hétérogène, il faut qu'elle pose l'être, la constance, à chacun des moments de son devenir. La durée suppose le temps. Durer n'est pas

seulement changer, c'est persister. La durée implique la permanence et le temps n'est que le schème du permanent dans le changement, la condition de la stabilité dans la succession instable. Il est même ainsi plus qu'une forme de la sensibilité, il apparaît bien, au sens kantien du mot, comme une catégorie intellectuelle, une exigence de la raison.

Il y a donc autre chose et plus au fond de la durée que ce qu'y voit M. Bergson. Elle n'est pas seulement liberté, elle est aussi substance. Durer, c'est être. Je dure, donc je suis. La mémoire, c'est la durée consciente d'elle-même et de sa persistance, et de là lui vient son sens fort : elle est pour le sujet la révélation, non pas seulement ni même principalement de ses états, mais de sa substantialité profonde, substantialité qui n'est pas réalité, mais, pour le moi bergsonien comme pour la monade leibnizienne, réalisation. Ma durée s'exprime pour moi par mes souvenirs et par le lien qui les unit tous entre eux et tous à moi-même. Je me souviens et je me souviens que c'est moi qui me souviens, donc je suis.

Mais poser ainsi un sujet qui se domine, qui domine sa mémoire au lieu de se résoudre en elle, n'est-ce pas du même coup réintégrer en lui la moralité, l'idéal ? Il n'est plus réduit à cette condition étriquée qui consiste à chercher toujours, en vue du moment présent, l'image ou l'ensemble d'images convenable ; il n'est pas condamné à poursuivre, sans plus, l'adaptation utile du moment et au moment. Il peut encore se proposer et s'imposer un plan d'action, quelque chose qui soit vraiment *à faire*. Désormais, il pliera le monde que lui révèle sa perception à la conception qu'il a formée au lieu de simplement plier sa mémoire à ce monde perçu en la forçant à fouiller en elle pour

en extraire les souvenirs opportuns. L'adaptation prend alors un sens fort, un sens proprement moral. Elle est autre chose et plus qu'une réplique habile, qu'une riposte heureuse ; sans doute, elle est toujours une utilisation de nos ressources mentales, de nos souvenirs comme de nos perceptions, mais nous les utilisons cette fois pour faire passer de la puissance à l'acte l'objet de notre préférence idéale. Pourquoi n'y aurait-il pas en effet une adaptation du réel à l'idéal, du donné au voulu, comme il y a une adaptation du sujet à ses conditions matérielles d'existence ?

Une telle adaptation, il est vrai, suppose qu'il existe un réel et qu'il a une valeur en soi. Or, sur l'un et l'autre point, on doit reconnaître que la philosophie de M. Bergson conduit à des conclusions plutôt décevantes. Que ce réel existe et qu'il existe en soi, elle fait mieux que de le concéder, elle vise à l'établir. Mais nous avons montré qu'il n'existe ainsi que pour lui, non pour moi, et qu'il ne peut pas plus sortir de lui-même pour m'atteindre que je ne saurais sortir de moi-même pour le retrouver. Comment le connaître en effet ? Il est moins encore qu'une apparence, il se réduit à une influence. D'une part, je ne saisis de tout ce qui m'entoure que ce qui est de nature à agir sur moi ; de l'autre, je n'en saisis que son action même et non la réalité propre de l'être qui agit. Son action, c'est-à-dire sa réflexion sur moi, sur ma liberté. Qu'y a-t-il donc dans ce que j'appelle, improprement d'ailleurs, un être ? Rien autre chose que l'éventualité d'un avantage ou d'un désagrément. Le moyen de fonder, le moyen même de concevoir une morale dans de telles conditions ? Le monde n'est pas le *phaenomenon bene fundatum* de Leibniz, pas même la série des ombres de la caverne platonicienne, car derrière

le phénomène on peut supposer le noumène et derrière l'ombre le corps. Mais, en l'espèce, nous n'avons même pas cette ressource. La représentation n'est que le dessin d'une action possible et non la manifestation, fût-elle faussée dans l'apparence qu'elle revêt, d'un représenté. Il m'est radicalement impossible d'atteindre l'*Autre*, de le poser, donc de le vouloir. Je ne pose jamais que moi, comme il ne pose jamais que lui, sous la forme d'un moi.

Mais même si je pouvais atteindre cet Autre, le vivre du dedans comme il se vit lui-même, ce serait pour me heurter à une nouvelle difficulté, plus insurmontable encore peut-être que la première. Il est, comme moi-même, une conscience qui dure, *mais sa durée n'est pas la mienne*. Précisément parce qu'elle constitue la personnalité, le Moi, la durée de chaque être lui est strictement personnelle, elle est incommensurable avec la durée de n'importe quel autre être. Qui me dit que les 400 trillions de vibrations de la couleur rouge ne représentent pas, dans un rythme infiniment ralenti, une existence qui, pour moi diluée si je la mesure à ma propre durée, serait pour soi aussi remplie, aussi mouvementée que la mienne peut l'être à mes yeux parce que le rouge la mesurerait à la sienne ? M. Bergson inclinerait pour sa part à le nier, car il semble voir la liberté dans la contraction des moments, la nécessité dans l'éparpillement des instants de la durée. Mais, sans discuter maintenant ce point, ce qui reste acquis c'est, d'une part que l'essence de tout être, c'est sa durée, de l'autre que toutes les durées de tous les êtres sont hétérogènes et sans commune mesure.

Or, une telle conception entraîne la condamnation irrémédiable de toute morale comme de toute science,

et de la morale plus même que de la science. L'une et l'autre exigent en effet *une commune mesure*, la première des faits qu'elle détermine, la seconde des actions qu'elle prescrit. Mais on peut, à la rigueur, quand il ne s'agit que des faits, admettre que tout est donné, que le temps ne compte pas, donc trouver cette commune mesure dans l'espace et remplacer les successions par des simultanités. Tandis que ce qui est possible pour les faits ne l'est plus pour les actes, car si les indicatifs de la science, posés comme éternels, restent vrais dans un univers instantané comme dans un univers qui dure, les impératifs de la morale, commandant la réalisation de *ce qui n'est pas encore*, n'ont de sens que s'il existe un avenir, que si tout n'est pas donné. Or, la commune mesure des actions ne saurait être que le temps homogène dans lequel elles se déroulent. Si à ce temps homogène on substitue des durées distinctes, l'idée même d'action, *a fortiori* celle d'une règle de l'action, devient incompréhensible.

On nous dit : il faut nous installer dans la durée pour la vivre. Il est déjà malaisé de comprendre comment il pourrait y avoir en ce cas communication entre les diverses consciences, car il n'est qu'une durée dans laquelle nous puissions nous installer, c'est la nôtre. Mais si l'on ajoute que nous avons chacun une durée spécifique, différente, personnelle, la difficulté devient impossibilité. Nous n'avons même pas l'équivalent de l'harmonie préétablie de Leibniz, même pas une correspondance, fût-elle purement idéale, entre les actions d'une conscience et les passions d'une autre. Chacune obéit à son rythme, chacune scande à sa manière le motif qu'elle développe. Et ce rythme consiste, non pas à s'accorder avec d'autres rythmes, mais à s'y opposer. L'univers semble devoir

se résoudre en un immense concert où chaque musicien jouerait isolément sa partie sans se préoccuper du jeu, plus rapide ou plus lent, des autres. Mais ceci même n'est pas assez dire.

Car il y a pire encore. Nous sommes d'autant plus libres que nous adoptons un rythme plus rapide, nous le sommes d'autant moins que ce rythme se ralentit davantage. La matière ne serait que le rythme le plus lent, la dilution poussée à l'extrême. En cela consiste sa nécessité, dans l'équivalence de tous ses moments. Et, à l'inverse, notre tension mesure notre liberté, qui consiste à « nous dégager du rythme d'écoulement des choses », à ne pas consentir à couler avec elles. Formule qui d'ailleurs serait trop simpliste, car il n'y a pas un rythme, il y en a mille. Il y aurait ainsi une infinité de degrés dans la liberté. Mais il faut voir toutes les conséquences qui découlent d'une telle conception. Etre libre, c'est l'être aux dépens de ceux qui le sont moins, puisque c'est condenser, absorber dans un moment de notre vie intense, de notre vie tendue, des milliers ou des millions de moments de leur vie extensive, de leur vie détendue. Revenons sur notre sensation de rouge. Qu'est-elle en l'espèce sinon, dans l'instant où je la saisis, l'accaparement total par un acte synthétique de ma conscience de cette vie crépusculaire qui s'analyse en deux cent cinquante siècles de mon histoire ? Ma perception happe au passage tous ces rythmes inférieurs, toutes ces existences diminuées et indéfiniment diluées. Pour les faire siennes, elle les resserre, elle les contracte, en un mot elle se les sacrifie. Et comme je ramène en même façon à mon rythme tous les autres rythmes, si je puis imaginer d'eux à moi une relation, ce n'est que sous la forme d'une subor-

dination. Pratiquement, je les supprime en me les assimilant.

Ainsi, de quelque façon qu'on l'envisage, on ne comprend pas que la conscience puisse jamais sortir de soi. Là même où il semble qu'elle s'y efforce, c'est afin de mieux y rentrer et d'y faire mieux rentrer tout ce qui n'est pas elle. Résorber l'univers, absorber l'Autre, épanouir le Moi, voici quelle nous paraît être la conclusion naturelle et nécessaire de la théorie de la perception pure et de la mémoire pure. Tout ce qui, à la rigueur, subsiste des autres êtres, c'est une limite à l'activité du moi profond. Hors du moi, pas de salut. Hors du moi, une matière inerte et non des personnes réelles. Hors du moi, des obstacles à franchir ou à tourner, non des valeurs à respecter. Avions-nous tort de dire, en commençant l'examen critique de *Matière et Mémoire*, que, de tous les ouvrages du maître, il serait celui qui nous révélerait le mieux ce que peut être la morale dans une philosophie de l'intuition ? Et n'apparaît-il pas clairement désormais que, dans une telle philosophie, elle ne peut pas être ?

III

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

On ne saurait trop le redire. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'*Evolution créatrice* et les *Données immédiates de la conscience*. Dans les deux ouvrages, l'inspiration reste la même : il ne s'agit pas d'étudier du dehors une réalité déterminée, mais bien de reconstituer du dedans une vie qui se réalise librement. Simplement, l'auteur élargit en une métaphysique cosmologique la psychologie purement individuelle qu'il avait d'abord esquissée. Il fait de l'univers une conscience qui se développe, qui se déploie et qui s'arrache en même façon que le moi profond aux catégories spatiales, matérielles, intellectuelles.

L'idée d'*évolution* devait naturellement séduire M. Bergson. A une philosophie du tout fait elle entend substituer une philosophie de ce qui se fait. Mais si l'auteur s'empare de cette conception, c'est pour la modifier profondément. A Spencer il reproche de n'avoir retenu que le mot en éliminant la chose, d'avoir cherché à « reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué ». L'entreprise est contradictoire. Elle consiste, en cela semblable à tous les *réalismes*, à partir d'un donné primitif qui évolue, qui passe graduellement — et d'ailleurs automatiquement — de l'homogène à l'hétérogène. Or, le donné est le résultat de l'évolution, il ne saurait en être le point de départ. Rien n'est donné, car un donné, c'est toujours un tout fait, un posé. Il n'y a pas *quelque chose* qui évolue, il n'y a que l'évolution, entendue à la

façon d'un courant, d'une tendance primitive, d'un élan originaire. Les choses — ou du moins ce que, très improprement, nous désignons sous ce nom — ne sont que les moments du devenir comme les mobiles ne sont que les arrêts du mouvement.

C'est dans ce devenir même que se plonge M. Bergson. Dans le devenir, c'est-à-dire dans la mobilité, dans la vie, d'un mot, dans la liberté. Le développement de cette liberté, développement imprévisible et créateur, constituera la réalité de l'univers. Le réalisé comme tel ne marque que la limite et la déficience, l'impuissance de la réalisation intégrale.

Ici encore, posons avant tout l'indétermination. Mais ne la posons plus, comme dans *Matière et Mémoire*, sous la forme d'un ou même de plusieurs centres d'action particuliers et individualisés. Faisons d'elle le principe dynamique de tout ce qui est, un élan vital, une exigence de vie, limitée sans doute dans sa puissance, mais non dans ses aspirations et qui tend irrésistiblement à se réaliser. La vie telle que la conçoit M. Bergson n'est pas un infini actuel, c'est un infini qui s'actualise et qui actualise tout le reste. De même que, pour Spinoza, l'infinité de la substance se manifestait par l'infinité infiniment infinie de ses modes infiniment modifiés, de même la vie bergsonienne s'épanouira en une infinité de formes, jaillira dans une infinité de directions.

Mais aucune de ces formes que prendra la vie n'est prédéterminée, aucune de ces directions n'est dessinée par avance en elle. De là l'originalité, d'ailleurs redoutable, du système. A la *species aeterni* de l'intellectualisme spinoziste il substituera la *species temporis* ou mieux encore la *species durationis*. Poser l'éternité, c'est poser la nécessité, car dans le *nunc* immense de

Dieu sont concentrées intuitivement toutes les déterminations qu'une déduction logique fera saisir successivement à l'esprit humain. Admettre la réalité intrinsèque du temps, au contraire, c'est supposer la liberté. En effet, dans la durée concrète, tant de l'univers que du moi, se développeront une multitude de créations spontanées dont aucune ne dérive nécessairement de l'état qui la précède. Dans l'éternité, tout est donné. Avec la durée, tout se réalise.

La vie, ainsi saisie à sa source, est donc l'élan originare que rien ne guide. Elle n'obéit pas plus à l'attrait d'une fin qu'elle ne subit la pesée d'une cause. Elan libre, élan de la liberté même, elle ne se laisse pas plus insérer dans le mécanisme des causes efficientes que dans celui — car c'en est un encore — des causes finales. Chacune des manifestations par lesquelles elle s'exprime s'explique une fois produite, mais sa production même était imprévisible ; elle défie et dépasse toute explication. D'ailleurs, ces manifestations sont individuelles, et l'individualité n'est pour la vie qu'un point d'arrêt et qu'un lieu de passage. Elle dépose les êtres vivants tout au long du mouvement par lequel elle se réalise. La réalité de ces êtres est en elle et non pas la sienne en eux.

Panvitalisme qui se résout finalement en un panpsychisme, le bergsonisme se rapproche encore par là du panthéisme, mais d'un panthéisme créationniste, si l'on ose assembler ces deux termes. La conscience qui anime l'univers est un épanouissement sans fin de ces « âmes ou analogues d'âmes » que disait Leibniz, et c'est bien par une série de fulgurations qu'elle les produit. Elle apparaît comme une prodigieuse et incessante invention d'œuvres inédites dont chacune est une plante, un animal, un homme, un monde.

Conscience artiste, conscience géniale s'il en fut jamais. Mais est-elle, peut-elle encore être une conscience morale ? Et, dans cette fécondité sans fin, sans cause, sans loi, sans plan, sans orientation et sans préconception, où trouvera-t-on place pour un idéal moral, pour une préférence impersonnelle ?

A. — MÉCANISME ET FINALITÉ.

L'univers dure comme je dure moi-même. Pour aussi mécanique que soit l'explication que j'en puisse donner, la succession s'impose à moi comme un fait. A preuve le verre d'eau sucrée exigeant un temps *réel* pour fondre. Mais durer, c'est créer. La durée n'aurait aucun sens si elle n'apportait pas avec elle du nouveau. D'un monde identique à lui-même et qui ne ferait que se répéter sans cesse, il ne saurait être question, car un tel monde se réduirait à un éternel présent. Poser la durée de l'univers, c'est donc poser sa liberté.

Liberté que masque à son tour le déterminisme que la science, pour des raisons pratiques, impose à ce même univers. Liberté qui pourtant se trahit au sein de ce déterminisme même quand nous considérons en lui certaines formes remarquables, celles des êtres vivants. Mais qui ne s'y trahit que bien imparfaitement. En effet, l'être vivant est un *être*, il se pose et se fossilise en quelque sorte dans des contours définis qui l'isolent en lui donnant un corps. La vie, en lui, tourne pour ainsi dire sur elle-même. Par la conservation, elle lutte contre la tendance à se poursuivre et à se transmettre qui est son essence même. Par la reproduction, elle affirme cette tendance et triomphe

de la paresse qui la pousserait à se cristalliser et à s'endormir dans des êtres définis.

L'organisme est en somme quelque chose d'artificiel, puisqu'il est la partie qui se prend pour le tout, le moment qui voudrait se substituer à la durée. Il est un peu, *mutatis mutandis* et en traduisant dans un autre langage l'expression intellectualiste de Spinoza, « l'idée mutilée et confuse » ; comme elle, il est un inadéquat. Malgré cette erreur, qui ne fait qu'un avec l'acte par lequel il se constitue, il offre à nos yeux un intérêt puissant parce qu'il est l'indice de la réalisation totale, qu'il poursuit sans d'ailleurs jamais l'atteindre. En effet, il dure, il change, il mûrit, il vieillit. Ce faisant, qu'on le remarque, il échappe à la science et à la détermination. La vie n'est pas objet de science. Sans doute, celle-ci s'en prend à elle, cherche à l'atteindre et à l'étreindre. Vain effort, car ce qu'elle en retient, c'est ce qui en elle n'est pas spécifiquement vivant. Elle aura prise sur les phénomènes de *destruction* organique, ceux par lesquels la vie se dissout dans la matière ; elle ne mordra pas sur les phénomènes de *création* organique, ceux par lesquels elle s'affranchit de cette matière. Vivre, c'est inventer. La vie, comme la liberté dont elle n'est qu'un aspect ou qu'une manifestation, est avant tout ingéniosité dans la fécondité, surgissement sans fin de formes nouvelles.

C'est là surtout ce qui nous frappe en elle. Elle va dans tous les sens et dans toutes les directions. Cette façon de s'exprimer est d'ailleurs bien imparfaite, car c'est « en allant » qu'elle détermine tous ces sens et toutes ces directions. Chaque espèce nouvelle, et dans chaque espèce chaque individu nouveau, est un mystère, un miracle, un commencement absolu.

Brusques ou lentes, individuelles ou spécifiques, les mutations, c'est-à-dire *ce qui ne s'explique pas*, manifestent le fond même de la vie. L'avenir ne se lit pas dans le passé. Jamais, lorsqu'il s'agit du vivant, vous ne pourrez répondre par avance à la question : « De quoi demain sera-t-il fait ? »

C'est ici que se manifeste l'impuissance radicale tant du mécanisme que du finalisme. Le second ne s'oppose pas au premier, il le complète. Les causes deviennent des moyens. On ne se contente pas de les poser, sans plus ; on fait comprendre pourquoi elles sont posées. Le mécanisme n'examine que la moitié du problème, le finalisme envisage le problème tout entier. Mais, pour tous deux, le problème est résolu aussitôt qu'il est posé, car il s'agit toujours d'expliquer un ensemble, un tout achevé et donc déterminé.

Là précisément réside l'erreur commune aux deux thèses. Rien n'est achevé, rien n'est déterminé. Il n'y a pas d'ensemble. Cette idée même implique contradiction. Nous parlons à tort de l'univers comme s'il constituait un système fermé, nous substituons un besoin subjectif et logique d'unité à la vision directe de la réalité. Ce qu'il y a réellement, c'est le mouvement, le devenir, et ces mots « univers », « ensemble », signifient immobilité et permanence. Rien n'est, tout se continue indéfiniment et démesurément. Croire à la finalité (ce mécanisme complété) ou croire au mécanisme (cette finalité tronquée), c'est tout un. C'est toujours vouloir embrasser le monde dans une seule pensée, imaginer un plan, supposer un arrêt, alors que ce que j'appelle le monde déborde de toutes parts la pensée qui prétend l'étreindre, alors que rien n'est préétabli et que rien, jamais, ne s'arrête. Nous sommes toujours dupes d'un anthropomorphisme

naïf dans nos différentes interprétations de la réalité. Comme les nécessités de l'action nous obligent à nous fixer des buts et à limiter nos efforts, nous introduisons cette fixité et cette limitation dans l'ordre spéculatif et nous condamnons l'univers à accepter les formes pratiques auxquelles son essence intime répugne et que nous avons construites pour des raisons de pure utilité.

La vie est donc ainsi soustraite à l'intelligence. Elle ne se pose pas, elle réalise. Mais n'est-elle pas, du même coup, soustraite encore et surtout à la moralité ?

La vie est irrationnelle. La raison la limite et la mutile en l'exprimant. Soit. Mais en lui refusant ainsi toute explication et toute orientation, n'arrive-t-on pas à cette conséquence inévitable : *Tout est justifié* ?

Tout, ou du moins tout ce qui est, et de cela seul qu'il est. Or, il existe une infinité de formes vivantes, car il y a eu une infinité de directions suivies par la vie ou, si l'on veut, créées par elle. Sans cesse acculée à des impasses, butée à des obstacles, elle a rayonné, mieux encore, explosé dans tous les sens. Or, pourquoi l'une de ces orientations vaudrait-elle mieux qu'une autre ? Pourquoi surtout choisir entre elles et ne pas les accepter toutes ? La vie ne choisit pas, elle crée. Toute création est donc légitime, de quelque façon qu'elle se soit exprimée. Ou, si l'on veut à tout prix conserver un sens à ce mot de légitimité, qu'on lui donne celui de rendement. On mesurera dès lors la valeur morale d'un être à sa valeur marchande ou, si l'on préfère, à son succès. Parmi toutes les directions prises par l'élan vital, retenons celles qui ont été, nous ne dirons pas les plus justes ou les plus vraies, mais les plus heureuses, les plus fécondes. Voici l'intelli-

gence, qui peut-être en effet paie mieux. Et voilà l'instinct, jusqu'ici moins productif, mais apparemment plus riche d'espérances. Il est encore bien d'autres voies qui furent suivies ou qui auraient pu l'être. Mais n'importe. Le mouvement évolutif ne s'est pas préoccupé de ses aboutissants possibles. Il a tendu et il tend à se réaliser par tous les moyens. C'est une inimaginable efflorescence, un ruissellement indéfini le long d'autant de lignes divergentes qu'on en puisse concevoir.

Mais alors, précisément parce qu'on dépasse, parce qu'on « transcende » à la fois mécanisme et finalité, n'importe laquelle de ces lignes vaut n'importe quelle autre. D'autant qu'il était bien impossible à l'avance de prévoir le résultat, victoire ou défaite. C'est au hasard que les espèces ont suivi ou frayé leur route, à leurs risques et périls. Tant mieux pour qui réussit, tant pis pour qui succombe. Mais de *préférence*, il n'y en a pas, il ne saurait y en avoir, car la préférence implique la prédétermination idéale, la représentation anticipée de la fin à poursuivre. Or, M. Bergson le dit expressément, il n'y a pas « d'*aspiration* commune », mais seulement une « identité d'impulsion ». Donc rien en somme qui s'impose à notre choix. Bien au contraire, la vie se présente à nous avec la séduction irrésistible de l'éparpillement indéfini. N'allons pas lui demander une leçon de morale, une leçon pour l'action. Carrefours aux voies multiples, orientations sans nombre et désorientation totale, tel est le spectacle qu'elle nous offre. La morale est à l'inverse de la vie, précisément parce qu'elle exige une détermination que celle-ci refuse. Suivre le mouvement de la vie, fluente et changeante, de la vie qui produit tout, qui admet tout dans sa

profusion inconsistante, c'est infailliblement préparer, qu'on le désire ou qu'on s'y refuse, une dissolution de la volonté.

Aussi, bon gré, mal gré, être moral ce sera tourner le dos à la vie. La morale est un arrêt, la vie est un mouvement. La morale est prédétermination, la vie est indétermination. La morale est identité, la vie est changement indéfini. *Vivre, c'est nier la morale ; être moral, c'est nier la vie.*

Il faut souligner la difficulté, car elle est apparemment insurmontable. Le point de vue *pratique* va à l'encontre du point de vue *vivant*. L'un est utilité, l'autre est épanouissement. Du premier au second nul contact ne semble possible. Poser la morale, c'est briser le mouvement évolutif. Si nous voulons vraiment vivre, et non pas seulement vivre notre vie, mais retrouver en la vivant dans ses profondeurs la vie universelle elle-même, nous abandonner au courant de l'évolution créatrice, c'est au contraire la morale qu'il nous faudra briser.

Insistons sur ce point. La morale ne prend un sens que par rapport à l'action, et l'action comme telle suppose la mise en relation d'une volonté distincte et d'un univers réel. Mais on voit par là qu'autre chose est agir, autre chose se réaliser. L'action suppose la dualité, l'opposition du Moi et de l'Autre ; la réalisation les nie. Elle est, au mieux, fusion et confusion des deux termes en un seul. Donc, si nous voulons suivre la vie, elle emporte la moralité comme elle emporte la matière. Si l'on voulait à tout prix trouver en elle une place à faire à la morale, on la découvrirait tout au plus dans la fonction inférieure de l'*adaptation*, exigence toute pratique et utilitaire. De la vie la morale serait ce que la vie n'est pas, ce qu'elle

renonce d'elle-même afin de pouvoir être. Car il faut qu'elle jette du lest, qu'elle compose avec la matière. De là tout un jeu, subtil et difficile, toute une série d'artifices, de biais, pour ne pas dire de trucs. Et c'est leur ensemble qui, en fin de compte, composerait l'ensemble des prescriptions morales. La morale, ce serait au mieux la vie rusant avec la matière, rusant avec l'ambiance, cherchant à tourner les obstacles. De quelque façon qu'elle y parvienne, dès l'instant qu'elle y parvient, rien à dire. Le mieux adapté des êtres serait alors moralement le plus parfait.

Le plus immobilisé également. Faire du nouveau, voilà la vie. La morale, n'est-ce pas au contraire faire ou refaire de l'ancien ? Certes, il faudra dans les applications aux *cas* des trouvailles heureuses, originales, imprévues, il y aura place pour une imagination morale. Mais pour une imagination réglée, pour une imagination qui ne découvre, surtout qui n'invente pas la *règle* et qui ne cherche que les moyens de l'appliquer. La règle implique l'idée d'une certaine conformité — et d'une conformité certaine — de l'avenir au passé. Etre moral, c'est répéter, et se répéter. Dire qu'il y a à *faire*, c'est supposer qu'il y a par avance, fût-ce idéalement, du *fait*. On ne prescrit pas l'imprévisible, on n'oblige pas à l'indéterminable. Il n'y a donc pas place pour la morale dans une philosophie de l'évolution entendue à la manière bergsonienne. Car il n'y a rien à *réaliser*, il n'y a pas de plan d'action. Il y a l'action, sans plus, qui défie toute idée de plan, de construction anticipée.

Ce n'est pas encore assez dire. La morale suppose l'existence d'un *type* déterminé par rapport auquel s'ordonneront ou du moins devront s'ordonner nos actes. Or, l'évolution créatrice vaut par l'*écart* que

l'être nouveau, individu ou espèce, manifestera à l'endroit du type donné. Ce sont les variations brodées sur le thème fondamental et non pas la répétition de ce thème qui intéressent la vie comme telle. Elle ignore les redites et les répétitions et, si la matière la contraint dans une large mesure à les accepter, elle sait pourtant toujours y échapper par quelque aspect. Dès lors, l'originalité d'un acte fera seule son prix et non pas son accord avec une prescription posée *a priori*. L'artiste peut à la rigueur s'inspirer d'un maître ou s'attacher à un modèle, mais il n'est artiste que par ce qu'il ajoute à l'un et à l'autre et non par ce qu'il reproduit de l'un ou de l'autre. Or, la vie, on l'a vu, est artiste, elle ne se laissera donc pas davantage enchaîner dans des formules définies, et moins encore dans des formules morales que dans des formules scientifiques. Si en effet ces dernières portent sur ce qu'il y a de matériel en elle, les premières, au contraire, voudraient mordre sur ce qu'elle offre de proprement vivant.

On revient ainsi toujours, par la force des choses, à la même conclusion. Partir d'un *élan originel*, et surtout s'y tenir, c'est sacrifier le droit au fait, c'est renoncer au droit pour prononcer, non pas seulement l'antériorité, mais l'exclusivité du fait. Que la morale, à la rigueur, se dégage de l'action, on peut encore l'admettre. Qu'elle la précède et surtout qu'elle la pré-détermine, c'est ce qui n'offre aucun sens. La vie est un fait, elle explose. On retrouve une direction suivie, au moins dans certains cas, et en la rapprochant d'autres directions suivies dans d'autres cas, on conclut que la première était préférable. On juge ce qui a été fait, mais ce jugement suit l'acte, est posé avec et par l'acte. Comment pourrait-il lui servir de

règle ? Tout donner à la vie, c'est se condamner à tout refuser à la science d'abord, à la morale ensuite. M. Bergson reconnaît et même proclame la première conséquence. Mais la seconde ne s'impose-t-elle pas aussi et même plus nécessairement encore à notre réflexion ?

Il faut pénétrer toujours plus profondément dans l'analyse et dans la critique. La vie seule compte, et non ce qui l'arrête, car un non-être ou un moindre être n'a pas d'être. Si donc cette vie se développait en toute liberté, si elle ne rencontrait pas sur son chemin, le chemin qu'elle se fraie, l'obstacle, réel ou symbolique, de la matière, si elle n'était pas condamnée à des pertes et à des sacrifices, il ne serait pas plus question de morale que de science. Les « possibilités d'action » qui se dessinent pour l'être vivant avant l'action même ne sont donc qu'un signe de déficience. Déficience en quelque sorte réalisée concrètement dans la perception ; déficience manifestée idéalement peut-être dans la représentation d'un devoir-faire. Si la perception est un instrument mis au service de la liberté pour lui permettre de s'insérer dans la nécessité, la loi morale en est un autre. Pour l'être pleinement affranchi elle n'aurait aucun sens. Elle est donc à la fois la mesure de notre asservissement et le moyen de nous en accommoder. Bref, la morale est une ruse. Aussi conservera-t-elle le caractère équivoque et incertain que présentent tous les moyens d'action. Elle variera et se modèlera sur les cas, sur les espèces. Elle sera éminemment « hypothétique » et conditionnée. Faite pour la vie, posée et rendue inévitable par les résistances auxquelles cette vie se heurte en se développant, elle restera donc étriquée et précaire, dénuée de toute valeur propre, de toute

force contraignante ou même simplement prescriptive. Elle contredira, elle retardera la tendance à la réalisation. Elle sera faite de compromis et d'accommodements. Elle sera une demi-mesure, convenant à un être incapable d'être tout son être. La morale, si elle offre encore un sens, n'est au mieux qu'un palliatif.

B. — INSTINCT ET INTELLIGENCE.

Mais faut-il même parler d'une morale ? A la rigueur peut-être pour l'homme, puisqu'il représente, au moins en gros, une des directions suivies par la vie. Mais ce serait une conception singulièrement étroite de limiter à cette direction unique et simplement *humaine* tout le développement du réel. L'infinie multiplicité des orientations ou, pour mieux dire, des éparpillements de l'élan vital va donner naissance à une égale multiplicité de formules morales, toutes aussi légitimes puisque toutes elles répondent à un besoin, spécifique et peut-être même purement individuel. Et voici renaître un scepticisme pratique, produit inévitable des nécessités de l'action. Ce n'est peut-être plus à la rigueur l'ἄνθρωπος μέτρον πάντων du sophiste, car d'une certaine homogénéité des tendances sociales à satisfaire naîtra par la force des choses une certaine homogénéité des règles morales. Mais, en un sens, c'est pire. Si l'homme, en gros, a une morale — qui d'ailleurs peut changer, qui n'a rien d'éternel — l'animal aussi aura la sienne, ou plutôt les divers animaux auront les leurs. La morale du coléoptère, celle de l'hyménoptère ne seront plus la nôtre. Et surtout, on le verra bientôt, la morale,

peut-être toute superficielle, de l'intelligence, ne sera pas la morale, sans doute plus profonde, de l'instinct.

Il y aura bien, on doit le reconnaître, quelque chose de commun entre toutes ces morales. Mais la communauté n'existera qu'à l'origine. Communauté explosive, pourrions-nous dire en empruntant à notre auteur une expression qui traduise sa pensée sans la trahir. Communauté analogue à celle des divers fragments de l'obus et qui vient de la force de déflagration de la poudre, quelle que soit la direction suivie par les éclats. Ces diverses morales ne viseront pas une fin identique parce qu'elles ne viseront pas de fin du tout. Simplement, il y aura entre elles toutes affinité, parenté idéale et de plus en plus lointaine. Elles ne se retrouveront que dans la tendance primitive dont elles procèdent toutes en en divergeant de plus en plus, comme, aux yeux de la Bible, les races humaines les plus différenciées se rejoignent dans le couple primitif dont elles sont issues. Aller de l'avant, tel serait le mot d'ordre, s'il y en avait un, ou plutôt encore aller et, en allant, par le fait même qu'on va, prendre de l'avance. Qui aura le plus avancé, dans cette course d'ailleurs aveugle et inconsciente d'elle-même, aura manifesté, bien à son insu, la moralité la plus haute.

En effet, le seul trait commun à tous les êtres vivants, c'est leur vie et plus encore leur vouloir-vivre. Moralité se confond ainsi de tous points avec réalisation. Il faut réussir, il faut aboutir. L'exigence de vie est la seule forme concevable de l'exigence de moralité (qu'au fond d'ailleurs elle contredit). Dès lors, il suffira que la vie prenne forme, quelle que soit cette forme, pour que moralement tout soit pour le mieux. Mais il reste bien entendu qu'il s'agit uniquement

de ce qu'il y a de *vivant* en elle, non de ce qui en la déterminant, en la fixant, en la fossilisant, contrarie son mouvement et la fait avorter au moins en partie. Un critérium se dégage donc : sera moral au plus haut point ce qui sera le plus vivant. Autant on trouvera d'arrêts de développement dans la vie, de pierres d'achoppement auxquelles elle se heurtera, autant on notera d'indices d'immoralité.

D'où ce corollaire à peu près immédiat du principe que nous venons de formuler : les formes les plus floues, les plus indéterminées, les moins intellectuelles et les plus sentimentales, bref, *les formes les moins formelles* seront, semble-t-il, celles où s'exprimera le mieux la vie. Toute détermination est limitation, toute aspiration est infinité. Plus donc se sera dégagé et libéré de la rigidité matérielle le courant de la conscience, le flot sans cesse grossi de la durée des choses, plus nous serons près de la moralité vraie. La morale est aux antipodes de la raison. Et par là s'expliquera le primat de l'instinct sur l'intelligence.

Une « poussée », voilà la vie, donc aussi voilà la morale. Poussée non pas unilinéaire et uniforme, suivant sa voie comme le fleuve creuse son lit, mais rayonnante et dispersée en forme de gerbe, comme la fusée qui parsème ses étincelles dans tous les sens. Aussi la vie apparaît-elle, dans sa fécondité, comme une grande gâcheuse, et ce gâchage est la moralité même. Elle projette de toutes parts, sous forme de germes multipliés à l'infini, les puissances latentes qui la constituent. D'elle, presque tout se perd et infiniment peu se crée, elle est déperdition et non conservation d'énergie; mais déperdition par le manque d'usage, parce qu'elle n'utilise pas ce qu'incessamment elle produit. Elle s'engage dans des impasses et

dans des culs-de-sac sans nombre et c'est à peine si, par une sorte d'accident heureux, s'ouvrent une ou deux voies où elle puisse continuer sa marche. Qu'importe d'ailleurs? L'ouragan peut se heurter et se briser aux parois des rochers, il peut sentir — si on lui prête une conscience — retomber et s'épuiser sa force. Encore une fois, qu'importe si n'importe où, n'importe quand et n'importe comment, il passe! De même, à travers tous ses échecs sans cesse renouvelés, finalement, la vie passe. Et, en passant, elle emporte, elle charrie les espèces vivantes qui sont à la fois les manifestations concrètes et les points d'arrêt de ce passage.

La vie va. Elle va sans plan, sans règle, sans loi. Elle est désharmonie, différenciation, divergence, désordre. Et tout cela parce qu'elle est fécondité. Elle se réalise sous mille et un aspects, admettant, au cours même de son évolution créatrice, toutes les régressions destructrices imaginables, tous les arrêts de développement et tous les piétinements sur place. On trouverait, chez M. Bergson comme chez Darwin, un appel au *struggle for life*. Mais la lutte est moins entre les espèces qui se combattent qu'entre la vie en général qui se développe et chaque espèce en particulier qui se fixe, entre la mobilité du principe et l'immobilité des êtres. La réalité s'expliquera finalement par une série de victoires, souvent imprévues, paradoxales, que la mobilité remporte sur l'immobile, que la vie arrache à la matière.

Autre caractère également très voisin de ceux du darwinisme. Dans cette profusion de germes lancés de toutes parts, ou plutôt dans cette profusion de la tendance qui s'analyse en une multiplicité de germes, on voit toutes les combinaisons tentées et l'on cons-

tate de rares succès parmi des défaites sans nombre. Premier succès : le végétal, cette sorte de magasin alimentaire dans lequel viendra puiser l'animal. La plante fixe directement le carbone et l'azote, s'immobilise dans sa gaine de cellulose, se rive au sol et s'enchaîne pour permettre, par sa nécessité, la libération de l'être supérieur. Elle se prive de mouvement, de conscience, de sentiment ; le tout, cela va de soi, sans intention et sans idée préconçue, mais de manière à permettre la conscience et la mobilité chez l'animal.

Et voici surgir celui-ci, non pas radicalement distinct du végétal, bien entendu, mais accentuant l'autre tendance, endormie chez la plante. La plante est un accumulateur, elle emmagasine l'explosif sous forme d'énergie potentielle. L'animal seul est proprement acteur, il dépense la force accumulée. De là le système nerveux, fait pour libérer cette force. L'animal, c'est proprement la liberté, la création d'énergie. Son organisme tout entier, avec la lourdeur et la complication des éléments qui le composent, n'a d'autre but en somme que de faire exploser, grâce au tissu nerveux et au tissu musculaire, le maximum possible de force. Un système sensori-moteur qui se subordonne l'ensemble des autres organes, voilà l'essentiel de l'animal. Il est proprement et presque uniquement un *réservoir d'indétermination*.

Mais d'une indétermination qui, par la force des choses, on l'a vu, se détermine. La liberté tend à l'automatisme. L'espèce fixée manifeste cet automatisme par la forme matérielle et définie qu'elle impose à la vie. Celle-ci commencera par s'emprisonner dans la coquille du mollusque ou dans la carapace du crustacé. L'animal, jusque dans sa mobilité, imite d'abord l'immobilité de la plante. Puis, peu à peu, il se

libère, d'abord incomplètement chez le poisson, tardivement et bien davantage, chez l'insecte et chez le vertébré.

Libération qui ne va pas pour la vie sans l'abandon d'une partie de ce qu'elle apporte avec elle. Il faut qu'elle choisisse à nouveau entre deux tendances, qu'elle soit intelligence sans instinct ou instinct sans intelligence. Sans doute, à les prendre en soi, ces deux tendances seraient plutôt complémentaires que proprement opposées l'une à l'autre. Mais il ne semble pas possible, du moins pratiquement, qu'elles puissent se développer simultanément et solidairement chez un même être. Il y a là pour l'animal deux moyens d'agir sur la matière inerte, deux facultés-outils, si l'on peut dire, visant au même usage pratique, mais différant dans leurs procédés. L'*Homo faber* trouve dans son intelligence un procédé perfectionné. Par elle, grâce à l'infinité de ses applications, il peut le mieux tirer parti des choses. L'animal est moins bien servi par l'instinct, rivé à sa structure organique et par suite attaché à une fonction définie. Il est l'ouvrier d'une seule tâche, ou au mieux d'un nombre limité de besognes. L'animal, pratiquement, est un système clos, l'homme un système indéfiniment ouvert.

Mais, au point de vue spéculatif, il n'en va plus de même. L'animal est plus près de son objet ; l'intelligence, quoi qu'elle fasse, restera toujours éloignée du sien. De là l'infériorité de la *pensée*, qui ne saisit les choses que du dehors, sur l'*intuition* qui les atteint du dedans. L'instinct, intuition obscure, touche par là à l'absolu ; l'intelligence, faculté des rapports, reste confinée dans le relatif. Toutefois, cette différence essentielle de nature entre les deux facultés n'a en fait

qu'une importance secondaire, car le problème immédiat qui se pose à l'une comme à l'autre est toujours de même ordre, et d'un ordre en effet purement pratique. Au fond, ni l'instinct ni l'intelligence, dans leur fonction actuelle, n'intéressent le savoir, l'appréhension de l'être comme tel. Ils se réduisent à des moyens plus ou moins ingénieux, plus ou moins heureux, de se l'approprier, de l'utiliser.

Toutefois, il subsiste une différence en faveur de l'instinct. L'intelligence, résolument, tourne le dos à la vie. Et cela parce qu'elle naît à la conscience, au choix, à la pluralité de décisions possibles et contradictoires. Plus donc elle s'abandonnera à son mouvement naturel, plus en un mot elle voudra connaître et plus elle s'éloignera de la réalité. L'instinct, au contraire, s'attache à son objet. Qu'il se déprenne de l'action et de l'utilité pratique, et il tendra vraiment et pleinement à se confondre avec lui. Il est donc bien dans le sens de l'être. L'instinct est ce qu'il fait. L'intelligence se distingue de ce qu'elle fait. L'instinct porte à même la chose ; l'intelligence, faculté des formes, ne sait rien de la chose comme telle, elle se contente d'apporter ou de construire les cadres dans lesquels elle l'insérera. L'instinct est donc « la connaissance intérieure et pleine », mais forcément limitée à l'individualité connue. L'intelligence, sautant, grâce à la généralité du concept, d'individu à individu, d'objet à objet, reste extérieure à ce qu'elle sait, d'une connaissance extérieure mais illimitée.

Aussi l'intelligence fabrique-t-elle là où l'instinct, au sens propre du terme, agit. Elle porte sur la matière brute qui, par suite de sa passivité indifférente, se prête à toutes les décompositions et à toutes les recom-

positions. La discontinuité est sa loi, l'immobilité son domaine. Elle taille à son gré dans un donné homogène ou du moins qu'elle traite comme tel, selon les besoins que l'action a fait surgir en nous. Elle use des concepts et des mots du langage qui les expriment comme d'autant de couteaux intellectuels lui permettant d'accomplir sa besogne de fragmentation artificielle, suivie d'une reconstruction qui ne l'est pas moins. Car le concept, bien loin d'exprimer l'essence du réel, n'est lui-même qu'un outil, un moyen d'action et de préhension. Il ne fait que traduire un besoin subjectif, celui d'une stabilité à laquelle l'univers se refuse lorsqu'on l'atteint dans son intimité profonde.

Il échoue donc à expliquer la vie, cet indéfinissable et cet indéterminable. L'intelligence, effet entre mille autres déposé par la vie au cours de sa réalisation, ne saurait évidemment expliquer sa cause. D'autant qu'elle ne retient proprement rien d'elle, pas plus que le lit du fleuve ne garde quoi que ce soit du flot qui l'a creusé. La continuité de l'être vivant n'a rien en soi de pensable ou d'intelligible. L'évolution ne se laisse résoudre ni en états distincts ni, et moins encore, en moments séparés. La brutalité des formes de l'entendement n'a rien de commun avec la souplesse et la fluidité de la vie. Un organisme n'est pas un théorème qui développe ses conséquences, c'est une force qui se réalise. Et notre intelligence ne connaît que du réalisé.

L'instinct, au contraire, c'est la vie saisie intuitivement dans son mouvement même. Il est l'incessante pénétration du passé dans le présent. Il est mémoire, il est durée, il est organisation comme il est et parce qu'il est réalisation. Il est également sympathie, accord intime de l'être, non pas avec tous les autres

êtres, mais avec tous les points vitaux, si l'on peut dire, par où ceux-ci le touchent. Bref, il crée le contact direct, l'immédiation du sujet et de l'objet. L'instinct est, sans jouer le moins du monde sur les mots, la *donnée immédiate de l'inconscience*, la conscience annulée, selon l'heureuse expression de M. Bergson, la représentation bouchée par l'action, le connaître qui s'efface et mieux encore se résorbe devant l'être. Il est du « *senti* » et non pas du « *pensé* », il est du « *senti* » dans la mesure même où il n'est pas du *pensé*. Il est *sympathie*, et la sympathie est révélatrice des affinités profondes qui échappent à l'intelligence superficielle.

Donc, l'instinct ne se ramène pas à l'intelligence, non plus que celle-ci à celui-là. L'instinct n'est pas une intelligence dégradée, ni l'intelligence un instinct libéré et développé. Ils sont *autres*, différents en nature et non pas seulement en degré, différents surtout par leur direction. L'instinct tend vers la vie, vers la liberté ; l'intelligence vers l'inertie, vers la nécessité. L'instinct est à fond d'intuition, de divination, et il se révélerait tel s'il pouvait se replier sur lui-même au lieu de s'extérioriser en mouvements.

Les conséquences morales d'une telle conception apparaissent comme étant des plus graves. Déjà nous avons vu que, dans la multiplicité des directions prises par la vie, aucune préférence idéale ne pouvait être *a priori* affirmée, que seules, à la rigueur, certaines préférences réelles pouvaient être admises après coup, préférences variables selon les espèces, la morale n'exprimant pour chacune d'elles que le mode de réalisation le plus propre à lui assurer le succès. Mais, lorsque nous passons à l'homme, le problème change d'aspect. S'il y a en nous développement à peu près

exclusif et, pour M. Bergson, très certainement excessif de l'intelligence, il n'en reste pas moins que nous avons le sentiment obscur de l'instinct. De ces deux facultés, à laquelle sera dévolue la fonction proprement morale et comment s'acquittera-t-elle de cette fonction ?

D'une part, il semble bien qu'il faille chercher la moralité dans la direction de l'intelligence. Seule, en effet, l'intelligence conçoit, c'est-à-dire s'élève à la représentation de l'universel. Et, plus encore que pour la science, il est vrai de dire qu'il n'y a de morale que du général. Est d'ordre moral ce qui offre un caractère prescriptif, donc ce qui dans l'individu le surpasse et s'impose à lui comme à tous. Mais si l'intelligence n'est qu'un artifice, un simple moyen d'action de la pensée sur la matière, la morale à son tour ne gardera-t-elle pas un caractère artificiel ? Sera-t-elle autre chose et plus qu'un mode d'adaptation contingent, le procédé le plus « commode », le plus pratique pour atteindre des fins utiles, mais non pas un système d'impératifs investis d'une autorité propre ? Telle la géométrie euclidienne, elle n'est pas vraie — la question ainsi posée n'a pas de sens — simplement elle apparaît avantageuse. Et, de même que nos catégories intellectuelles ont été choisies au cours des âges, inconsciemment peut-être, peut-être aussi consciemment, par le génie de quelques grands hommes qui ont su découvrir ou plutôt inventer les hypothèses représentées par les principes rationnels, de même et plus encore on aurait inventé et fait réussir les catégories morales. Œuvres du génie spécifique de toute l'humanité ou du génie individuel de quelque ancêtre préhistorique, elles sont telles, mais elles auraient pu être autres. Contingent est l'esprit, produit de la

liberté individuelle ou collective ; contingente aussi reste la morale, créée avec la même liberté et pour des raisons intéressées du même ordre.

La raison *théorique* était déjà *pratique*, donc issue de l'action et faite pour l'action. *A fortiori* la *raison pratique* comme telle, exprimant des exigences en apparence plus impérieuses, mais qui ne sont pas d'un autre ordre. Tout ce qu'il faudrait retenir de l'œuvre kantienne, ce serait ce caractère nouveau qu'elle a dégagé et isolé. Jusqu'alors l'on voyait dans l'intelligence une faculté purement spéculative et cognitive. La morale a révélé à Kant qu'elle avait un autre usage ; qu'elle était législatrice par sa forme. Une critique plus approfondie montrerait qu'étant toujours formelle, l'intelligence est toujours en effet législatrice ou plutôt régulatrice, qu'elle énonce des règles d'action et d'adaptation. Sa fonction, partout la même, est simplement plus accusée dans ce que nous appelons la morale, parce qu'il s'agit d'un mode d'adaptation tout particulier : adaptation de l'homme à l'homme et à la société, et non plus seulement à la nature. Raison de plus, d'ailleurs, pour insister sur le caractère relatif et précaire de ses principes. On s'adapte à l'instable et non plus au stable, au changeant et non à l'immobile. En l'espèce, l'intelligence s'attaque à ce qui évolue, et si déjà elle ne réussissait que médiocrement à maintenir une exigence d'identité en face d'un univers inerte, que sera-ce lorsqu'il s'agira de l'homme, du sujet et non de l'objet ? Une morale intellectualiste, si elle veut atteindre le but qu'elle vise, ne pourra être ni universelle ni obligatoire ; et si elle entend présenter ce double caractère, elle n'atteindra que le vide. Kant n'a-t-il pas lui-même reconnu la faillite effective du devoir pur, l'irréli-

sation de l'idéal ? Ce faisant, on eût dit qu'il pressentait le bergsonisme, l'impossibilité pour la vérité éternelle de mordre sur le devenir, et moins encore sur l'agent de ce devenir, sur l'homme.

Mais, d'autre part, il est évident que nous ne saurions aller demander à l'instinct de nous dire ce qui est moral. Impulsif et nullement prescriptif, individuel, lié à l'être en qui il se manifeste et donc rejetant toute idée d'universalité, l'instinct ignore la moralité et, s'il pouvait la soupçonner, il y répugnerait de par son essence même. Et pourtant, l'instinct seul est révélateur de l'être. Que devons-nous en conclure, sinon que *la morale n'est pas dans le sens de l'être, mais dans le sens du paraître* ? L'être dans ses profondeurs ne peut être que l'objet d'une intuition concrète, immédiate. Il ne se juge pas, il ne se connaît même pas, au sens ordinaire et discursif du terme, comme une matière étrangère à laquelle s'applique une pensée distincte. L'atteindre, c'est ne faire qu'un avec lui, et c'est bien en ce sens qu'il faut entendre la *sympathie* que nous dit M. Bergson. Poser l'être, c'est transcender la valeur, qui implique encore dualité, distinction du jugeur et du jugé. Il n'y a donc de place pour la morale que dans l'ordre du relatif, dans un univers accommodé à nos exigences pratiques. La morale n'est pas plus dans l'essence des choses qu'elle n'est dans l'essence du moi pur. Elle n'est pas dans le sens de la vie parce qu'elle est dans la direction de l'intelligence, c'est-à-dire dans un système de négations, et non pas dans ce qui pose, crée réalise.

Une fois de plus, l'ordre de la moralité se confond avec l'ordre du non-être, et l'ordre de l'être est en dehors de la moralité. Sans doute, M. Bergson, qui entend faire sa part, et très large, à l'intelligence,

nous dit que dans son domaine, elle aussi, elle touche à l'absolu. Mais ne soyons pas dupes du langage : l'absolu intellectuel, c'est l'absolu du rien, l'absolu du vide, le déchet ou le déficit du réel. La science tout entière, et avec la science la morale, c'est la divinisation du néant. Au contraire, l'instinct, si limité soit-il, nous donne le réel ou du moins apparaît capable de nous le révéler. Mais dire que le réel est objet d'instinct, partant d'intuition, c'est voir en lui quelque chose d'extérieur et de supérieur à toute forme qui prétendrait l'enserrer. Qu'on le veuille ou qu'on s'y refuse, c'est toujours dans une *an*-archie, au sens le plus étroit du terme, dans une évasion de la loi scientifique ou de la règle morale, qu'on place l'être des choses. Et c'est parce qu'il s'évade en effet des cadres, logiques ou éthiques, parce qu'il est pure matière sans forme, que l'instinct, prolongeant la vie, nous permet d'atteindre ou du moins de pressentir cet être.

Que l'homme tende donc à développer en lui cet instinct embryonnaire et crépusculaire, qu'il en dégage ce qu'il contient d'intuition possible et virtuelle, qu'il le dépouille de toute l'intellectualité qui le masque afin de se réaliser pleinement. C'est l'ultime effort à tenter. En transcendant l'intelligence, nous verrons s'évanouir avec elle jusqu'à l'idée même du problème moral. En nous plaçant au sein du devenir créateur, tout souci de moralité disparaît et cesse d'offrir un sens.

C. — MATIÈRE ET VIE.

L'intelligence est un produit, la moralité qu'elle suppose sera donc comme elle un résultat de

l'évolution. Faire la genèse de l'intelligence, c'est engendrer du même coup matière, science et moralité.

Cette genèse, M. Bergson n'hésite pas à la tenter. Il voit dans la faculté intellectuelle, non plus une Raison pure qui plane sur l'univers qu'elle détermine et qu'en un sens même elle crée, mais une simple « solidification locale », partielle et fragmentaire, de l'« océan de vie » dans lequel nous sommes immergés, quelque chose comme une trace du passage de l'élan vital, trace ayant pris une forme concrète et matérielle. Et le travail auquel il nous invite est celui d'une résorption de l'effet dans sa cause, du résultat dans son principe.

Travail qui, si hardi qu'il puisse paraître, nous est pourtant nécessairement imposé par notre constitution intellectuelle même. Car elle manifeste à la fois son pouvoir et ses limites. Son pouvoir, chaque fois qu'il s'agit de déterminer les propriétés de la matière ; ses limites, aussitôt qu'il s'agit de les dépasser et de toucher, si peu que ce soit, à la vie. L'intelligence s'identifie avec la géométrie, qui elle-même ne fait qu'un avec la matière. De là sa tendance à matérialiser tout le reste, y compris la vie intérieure, et surtout ce qui en apparence s'offre directement à ses prises, l'organisme. Tel qu'il se manifeste à nos sens, le corps vivant est en effet, au même titre que tous les autres, une chose étendue. Qu'il soit vivant, c'est, semble-t-il, un accident, une simple superfétation ; la vie se serait ajoutée, du dehors, à la matière. Mais qu'il soit un corps, de tous points analogue à tous les autres, voilà l'essentiel. N'est-il pas soumis aux mêmes lois mécaniques, physiques, chimiques ? Ne fait-il pas partie du même réseau de faits matériels, régi par le même

déterminisme, donc, comme eux tous, entièrement déterminable par des lois ?

La science épuise la vie, tel est le postulat de la biologie classique. Négligeant ce qu'il peut y avoir de spécifique et d'irréductible dans les faits physiologiques, elle cherche à les ramener, vainement d'ailleurs, à de simples combinaisons de phénomènes élémentaires. La synthèse vitale est une synthèse comme les autres, où des éléments inertes, unis selon des proportions définies, produiront l'animal ou la plante, comme des proportions définies d'azote et d'oxygène produisent l'acide azotique ou l'acide azoteux. Seule, la complexité du phénomène a jusqu'ici retarde la solution pratique. Mais la différence des deux cas n'est que de fait et non de droit, de degré et non de nature.

Conception séduisante, mais simpliste et superficielle. Pour qui saisit la différence réelle de l'inorganique et du vivant, le point de vue change. L'intelligence, impuissante à atteindre le second, cesse d'être un principe d'explication pour devenir elle-même un problème. On ne situe plus le tout de l'univers en elle. Bien au contraire, c'est elle qu'il va falloir dériver de l'acte créateur par lequel l'univers se fait. Et avec elle et en elle tout ce qu'elle suppose et tout ce qu'elle engendre, toutes ses exigences, pratiques autant que théoriques. On doit donc s'attendre à voir découler, entre autres conséquences, la morale du processus général par lequel l'intelligence se découpe et se détache dans l'ensemble du réel.

De ce réel, l'essence est de se faire et non d'être tout fait. Nous le saisissons en nous, sous forme d'une tension de notre durée propre, d'un effort pour intégrer le plus possible de notre passé dans notre

présent. Ici, l'intelligence s'évanouit, et s'évanouit devant la création. Elle réapparaît au contraire lorsque se produit en nous la détente, quand notre énergie se relâche, quand nous nous échappons en quelque sorte à nous-mêmes pour nous diluer dans la série de nos instants homogènes et monotones. L'éparpillement du psychique donnerait à la limite le pur physique. Nous comprenons, nous savons là où nous cessons d'être. L'intelligence commence où finit l'esprit. Elle consiste dans un mouvement d'inversion ou d'interruption. La vie monte, l'intelligence descend. Et le terme, au moins idéal, de cette descente, ce serait la pure matière à laquelle elle s'adapte rigoureusement. Sa rigueur même est signe de sa déficience. Il y a place pour l'intelligence là où il n'y a plus rien.

Et pour qu'il y ait quelque chose et pour atteindre ce quelque chose, il faut remonter le courant que l'intelligence descend ou plutôt dont elle manifeste la descente. Voici donc condamnés, avec la science, tous les symbolismes, théoriques ou pratiques, car, plus ils se développent, plus ils manifestent l'extériorité de l'esprit à lui-même. Déduction et induction représentent le travail logique de la pensée qui cherche à comprendre, mais qui en réalité ne parvient qu'à compliquer. En dépit de l'apparence, ils ne répondent pas à un effort positif, ils sont à l'inverse et à l'encontre de la vraie spiritualité.

La preuve en est que ces procédés, et le premier surtout, précisément parce qu'il est plus purement intellectuel, ne réussissent que là où la conscience n'est pas en cause. Posez la quantité pure, la mesure en est parfaite et la détermination intégrale. Introduisez tour à tour des notions de plus en plus riches

et de moins en moins conceptuelles : qualité, vie, conscience, vous vous heurtez à des résistances de plus en plus insurmontables. L'identité d'abord, la causalité ensuite, bref tous les principes d'explication échouent devant une spontanéité qui grandit.

L'ordre, et plus particulièrement l'ordre mathématique admirable dont témoigne l'univers et vers lequel tendent comme vers leur limite les lois de la nature, prend alors un tout autre sens, et singulièrement diminué. Il ne signifie pas que le réel est intelligible, mais au contraire que son intelligibilité n'exprime que sa déficience, son relâchement. Intelligible est le réalisé, mais le réalisé est très précisément le contraire du réel, cette « interruption » que nous signalions avec notre auteur. A chaque instant, ce que l'univers rejette ou abandonne de lui-même est ce qui fournit un objet à notre science. Mais ce qu'il est — c'est-à-dire ce qu'il sera, car l'être cesse d'être au moment où il se pose — le réel véritable est en son fond indéterminable parce qu'il coïncide avec la pure création. Et si l'on peut encore ici parler d'ordre, c'est en un sens absolument différent. C'est un ordre qui n'est plus détermination prévisible, mais imprévisible harmonie.

Ordre qui défie l'intelligence et qui se dérobe à ses prises. Car c'est un ordre créateur qui la transcende, tandis que l'ordre qu'elle suppose et qu'elle pose n'est qu'un système de négations. Elle exprime le relâchement de la tension vitale, elle introduit une complication croissante qui n'exprime qu'une diminution de réalité positive. Le terme naturel et nécessaire de l'effort intellectuel ne serait autre que le néant. Néant symboliquement exprimé par la géométrie. Géométrie expressément formulée par le mathématicien qui

déduit, géométrie implicitement postulée par le physicien qui induit. Mais, dans l'un et l'autre cas, mécanisme qui nie le temps, mécanisme qui supprime la puissance de création et qui ne retient de la nature que le mouvement par lequel elle se défait, ou plutôt l'interruption du mouvement créateur, signifiant sa détente et sa dissolution.

L'ordre réel est l'ordre vital et non pas l'ordre géométrique. Il faut un effort proprement héroïque pour rompre avec le dernier et se plonger dans le premier. Car il ne s'agit pas de comprendre la vie, mais de la vivre. La comprendre, ce serait l'arrêter et donc la tuer. La vie est conscience et la conscience est en raison inverse de l'intelligence. Cette conscience élargie dont c'est à peine si nous avons en nous le soupçon, ou plutôt encore le frisson. Cette conscience qui coïncide avec le pur vouloir, ce vouloir qui dans son fond n'est que l'impulsion de la vie totale cristallisée dans une personnalité définie, et finie, qui l'emprisonne, la ralentit et pourtant, malgré ces entraves qu'elle lui apporte, lui doit d'être le peu qu'elle est. C'est à cette vie, à cet élan vital et conscientiel (c'est tout un), dont la vitalité est faite de la conscience de son déploiement, qu'il nous faut enfin venir pour atteindre l'être en son fond. Conscience et plus encore supraconscience, acte libre et « continuité de jaillissement ». Voilà la vie, voilà Dieu, voilà moi. Car je ne suis pas autre chose, dans la mesure où je suis vraiment, que l'acte créateur qui se confond avec Dieu même. Tout le reste n'est en moi que limite à mon être et à la totalité de l'être.

Nous touchons au point culminant de la philosophie bergsonienne. Rien ne compte que l'élan de vie. Il a trouvé sa voie sur notre planète par des moyens

appropriés aux conditions d'existence de ce milieu spécial. Là même, il aurait pu en imaginer d'autres, la vie aurait pu se glisser autrement dans la matière, s'y insinuer selon d'autres voies et y dessiner d'autres formes. L'essentiel était qu'elle en réalisât et qu'elle s'y réalisât. Tenons pour assuré qu'ailleurs elle a imaginé d'autres manifestations, et surtout qu'elle n'est absente nulle part. Elle peut s'endormir ou s'attarder, jamais elle ne disparaît. Le courant du fleuve, s'il se butte à un obstacle, finit toujours par le surmonter ou par le contourner. De même, la vie passe.

Et, passant, elle trouve sa formule, encore qu'elle ne l'ait pas cherchée. De plan, on le sait, elle ne s'en est proposé aucun. Mais il n'empêche que, finalement, cette vie sans finalité se trouve en avoir rempli un sans l'avoir tracé. Et, chose étrange et merveilleuse, cette manifestation supérieure d'elle-même, elle n'est autre que moi. Homme ou surhomme — au degré près c'est identique — voilà ce que la vie semble avoir voulu, voilà en tout cas ce qu'elle a produit.

Anthropomorphisme inattendu d'une doctrine qui, en élargissant à l'infini la conception de l'univers, semblait devoir nous annihiler, et qui nous exalte. Tout le reste n'aura été que « l'humus » sur lequel nous étions appelés à éclore. Et ce reste, c'est d'abord, évidemment, tout le monde matériel, tout le monde végétal, tout le monde animal. Mais cela ne serait rien encore. Ce reste, c'est l'infinité infiniment infinie des autres planètes, des autres étoiles, des autres systèmes solaires. Tous ont été traversés ou déposés par la vie évoluant pour que sur eux peut-être, et en tout cas sur cette goutte de boue représentée par notre terre, apparût cet être unique et privilégié, l'homme.

Et sans doute, la vie continue. Elle ne s'arrête pas, telle la nature d'Aristote, pour se contempler dans son œuvre et dans son chef-d'œuvre. A la finité de la conception antique, qui se meut dans un monde fermé, notre auteur substitue une conception d'infinité ou plutôt d'indéfinité qui se poursuit sans s'arrêter jamais dans un monde indéfiniment ouvert. Mais si la vie continue, c'est encore pour nous, afin de nous libérer davantage. Car son dernier mot — et celui de l'auteur — c'est notre immortalité. C'est dans l'homme, c'est par l'homme que la vie s'affranchira. A l'intelligence, elle substituera de jour en jour davantage l'intuition révélatrice. Le « flot qui monte » et qui a déjà balayé tant d'obstacles finira bien par balayer à son tour cette intelligence rebelle, par la réabsorber dans l'intuition dont en somme elle émane. Et avec la fin de l'intelligence se manifestera le triomphe définitif de l'esprit sur la matière. La pure spiritualité coïncidera avec cette extase intuitive. La vie ne se saisira plus incomplète et morcelée dans les êtres individuels qui la divisent, mais toute en soi, et surtout toute en moi. Ce jour-là, en effet, nous aurons, non pas *peut-être*, mais certainement vaincu la mort.



Conception grandiose, attachante, attirante. Est-elle vraie, et, plus précisément, vraie ou fausse, que peut attendre d'elle la morale ?

Voisine sur plus d'un point de celle d'un Pascal, bien qu'elle émane d'une inspiration toute différente, à la fois elle diminue l'homme, et elle l'exalte. Elle le diminue, jusqu'à l'annihiler, comme intelligence. Elle l'exalte, jusqu'à le transcender, comme intuition. Et

toujours comme chez Pascal, on trouverait des ordres différents, irréductibles, mais on n'en trouverait plus que deux. Car « l'ordre des esprits » se confond aux yeux de M. Bergson avec « l'ordre de la matière », et à « l'ordre de la charité » répondrait pour lui, *mutatis mutandis*, l'ordre de l'intuition et de la réalisation.

La genèse de l'intelligence, il ne faut pas s'y tromper, c'est le procès de l'intelligence, et sa condamnation. En la ramenant à n'être qu'un effet, entre mille autres, de la vie dont elle émane, on lui interdit de commander au développement de cette vie. De quel droit lui imposerait-elle une règle, elle qui n'en est qu'un produit contingent ? De quel droit l'effet se retournerait-il contre la cause dont il procède — alors surtout qu'il aurait pu ne pas en procéder, être tout différent de ce qu'il est — pour la juger et pour lui fixer une direction idéale ? Il y a là, pratiquement, une prétention intolérable, et théoriquement, une contradiction dans les termes, un véritable contresens. Et d'autant que la vie n'a pas voulu l'intelligence, ne s'est pas voulue intelligence, bien au contraire. Elle s'est voulue, sans plus, elle se veut et coïncide avec cette pure volonté d'être ou plutôt de se faire. Et si l'on pouvait imaginer en elle (bien à tort du reste) une sorte d'anticipation obscure, de pressentiment éventuel de ce qu'elle pourrait être, elle se voudrait précisément comme le contraire de l'intelligence, comme négation de l'intelligence. De quelque façon qu'on l'entende, tout effort intellectualiste est par avance condamné. Et bien davantage encore dans le domaine de l'action que dans celui de la pensée. Car l'action, à son tour, et pour les mêmes raisons profondes, est à l'inverse de la pensée.

On se résigne à reconnaître, en effet, qu'il y a place, dans le monde tel qu'il est, pour la science et donc aussi pour la pensée. On admet que le mode d'explication intellectuel a sa raison d'être et on lui assigne comme domaine la matière. Mais cette matière, nous l'avons vu, n'a aucune réalité propre. Elle est, si l'on peut dire, l'envers du réel, l'interruption du mouvement de réalisation avec lequel se confond l'être. Le concept mord sur le vide et donc il tue tout ce qu'il touche. Donnez-lui du vivant, il le transforme en mécanique, il en fait de l'inerte, c'est-à-dire au fond de l'inexistant. La science s'acharne après ce rien, après cette ombre, elle cherche vainement à l'atteindre, à déterminer cet indéterminable. Mais la morale tente-t-elle autre chose ? Et, plus audacieuse et plus vaine encore que la science, ne vise-t-elle pas à atteindre, à ligoter dans ses règles ce qu'il y a en lui, non pas d'agi, mais d'agissant ? C'est à la durée même qu'elle s'en prend, à la durée libre qui crée, et c'est la création qu'elle prédétermine. Or, si *déterminer* paraît déjà une entreprise par avance condamnée, que sera-ce de celle qui entend *prédéterminer* ? La détermination, à l'extrême rigueur, offre encore un sens, bien restrictif d'ailleurs ; elle porte sur ce qui est, sur un présent, sur un donné, sur tout ce qui ne dure pas. Mais la *prédétermination* ne saurait-êtré qu'un non-sens, une idée complètement inintelligible, puisqu'elle revient à transformer l'avenir en présent, à supprimer la durée dans l'acte par lequel elle la pose, bref à parler pour ne rien dire. Déjà les *Données immédiates de la conscience* avaient fait justice de ce concept illusoire et bâtarde. Il n'en peut plus rien rester après la thèse fondamentale de l'*Evolution créatrice*.

Mais s'il n'en reste rien en effet, que reste-t-il de

la morale? Car la morale, infiniment plus que la science, c'est l'avenir, est un avenir *idéalement prédéterminable* dans un monde qui en effet doit demeurer *réellement indéterminé*. Or, pour M. Bergson, poser la seconde condition, c'est écarter la première. Si nous parlons de l'indétermination de l'avenir, c'est parce que rien de cet avenir ne peut et encore moins ne *doit* être dit par avance. Quelle conception au fond misérable et étriquée, devant cet « Océan de vie », que celle d'une morale qui dicterait et édicterait des préférences, fussent-elles impersonnelles, surtout peut-être si elles le sont! La moindre lame de fond aura tôt fait d'emporter ses prescriptions superficielles issues d'une intelligence qui l'est davantage encore, s'il se peut. C'est l'écume de la vague prétendant s'imposer au flot qui l'a portée. L'avenir n'est à personne, l'avenir qui coïncide avec une exigence de vie, avec une impatience de vivre, de tout briser, et de passer.

Il passe et en passant il emporte l'intelligence, après l'avoir posée. Et avec l'intelligence il emporte le concept, la loi morale comme la loi scientifique. Qu'il y ait là des jalons, des moments provisoires de l'évolution créatrice, c'est à peine si l'on pourrait le concéder. Car ces jalons, si peut-être ils en rendent possible la réalisation, en marquent surtout les temps d'arrêt. L'humanité, au mieux, s'est emprisonnée dans la morale comme l'escargot dans sa coquille. Il faut qu'elle la brise pour que la vie ne s'arrête pas à ce stade inférieur et ne s'assoupisse pas pour finalement s'oublier et se perdre. Abandonnons-nous à la moralité et d'esprit nous redevenons matière. La morale, elle aussi, est une géométrie, une géométrie de l'action, ce qui est encore infiniment plus grave qu'une géométrie de l'espace. M. Bergson

reproche à la mécanique d'immobiliser le mouvement. Ne serait-il pas plus fondé encore à reprocher à la morale d'arrêter et d'inhiber l'action ?

L'opposition de l'ordre géométrique et de l'ordre vital implique *a fortiori* celle de l'ordre moral et de l'ordre vital. La vie exige du nouveau, la morale impose au nouveau l'obligation tout au moins de reproduire et de retenir l'ancien. Pas plus évidemment que la science, elle ne demande une exacte répétition du même. L'univers n'est pas une immense tautologie. Mais, au même titre que la science, elle implique la persistance de l'identique sous l'apparition du différent. Et, puisque cette persistance de l'identique n'est, lorsqu'il s'agit de la science, que l'entrave apportée à la réalisation du nouveau, en quoi, lorsque la morale est en jeu, cette entrave serait-elle moins lourde, pourquoi la vie devrait-elle moins s'efforcer de la briser ? Nous pensons avoir montré, au contraire, qu'elle était pour elle plus insupportable encore et plus intolérable puisque ce n'est pas dans ses produits qu'elle cherche à la lier, mais dans l'acte même de sa production.

Vivre la vie, vivre sa vie en vivant la vie universelle, et en la vivant dans le mouvement même par lequel elle se fait, tout le bergsonisme est là. Mais la morale ne nous empêche-t-elle pas de la vivre, de cela seul qu'elle lui imprime une orientation et qu'elle lui en interdit d'autres ? Faire de la vie une conscience ou une supraconscience infiniment intensifiée, c'est, montrions-nous plus haut, la mettre en dehors de l'intelligence et donc de la raison. De la raison pratique comme de la raison théorique, sinon davantage encore, nous avons également insisté sur ce point. Vouloir, se vouloir, c'est le contraire même de la

moralité. La moralité, c'est de vouloir autre chose et plus que soi et, là même où peut-être en effet elle nous commande de nous vouloir, elle nous le commande impersonnellement, au nom de ce qui nous dépasse. C'est ainsi que Kant proclame en effet le droit et le devoir de la personne de se réaliser. Mais la *personne* n'est pas l'*individu*. Elle est en moi ce qui en un sens est évidemment le plus moi-même, à savoir une affirmation d'autonomie, mais ce qui en un autre sens l'est le moins, la suppression idéale de ma nature et sa soumission à ma raison. Rien de tel en l'espèce. La conscience ou supraconscience universelle n'est pas autonomie, mais anomie.

Une ressource reste, il est vrai, celle de chercher la source de la morale dans le cœur et non plus dans la raison. Et dans le « cœur », ici encore, au sens où l'entendait Pascal, ou peu s'en faut. La morale de l'intuition remplacerait la morale de l'intelligence. Elle serait impulsion et non plus inhibition, élan et non arrêt.

Mais peut-il y avoir une *morale de l'intuition* ? Et, plus que toutes celles que condamne M. Bergson, une telle expression n'est-elle pas contradictoire dans les termes ? Car, enfin, l'intuition, c'est le fait, le fait initial, le fait créateur. L'intuition, c'est ce qui est, ajoutons, ce qui est unique. De quelque façon qu'on la prenne et qu'on la presse, comment ferait-on jaillir d'elle, qui n'est que jaillissement, l'ombre, nous ne dirons pas d'une prescription, mais même d'une simple indication ? Sans doute, c'est vers elle qu'inclinent toutes les préférences sentimentales de l'auteur. Mais incliner, c'est encore un fait qui, comme tel, ne contient rien de plus que lui-même. Passons outre à cette première difficulté. Erigeons, encore que

tout nous l'interdise, la préférence sentimentale en préférence idéale. Où nous conduira-t-elle ? Il nous est impossible de le dire avec précision.

A une réalisation d'être ? C'est entendu. Mais à *quelle* réalisation ? Voilà précisément la question qu'il ne faut pas faire, car on ne pourrait y répondre qu'en faisant appel à du déjà réalisé. La seule chose qu'on puisse prévoir d'une telle réalisation, c'est qu'elle sera totalement imprévue. Plus même elle le sera et plus elle sera réalisation. C'est la porte ouverte à toutes les espérances, sans doute, mais aussi à toutes les aventures. Et ce n'est pas une des moins étranges que d'avoir été conduit à rapprocher en un sens l'homme du sphex ou à la rigueur de l'abeille beaucoup plus que du singe ou du chien. Sans doute, on nous assure que ce qui se dégage de l'élan universel, c'est quelque chose, d'ailleurs de très « flou », qui irait dans le sens de l'homme ou du surhomme. Soit, car si l'insecte hyménoptère est, avec une infaillibilité que nous pouvons lui envier, allé droit dans le sens juste de l'instinct et de l'intuition, du moins n'a-t-il pas su faire l'usage qu'il fallait de cette faculté profonde. Tandis que l'homme, au contraire, s'il a commis la lourde et dangereuse méprise de développer l'intelligence, a du moins su garder cette frange, ce halo d'intuition qui lui permettra de se reprendre. Il faut avouer pourtant qu'il n'y saurait parvenir qu'en inclinant dans le sens de l'hyménoptère et que cet inflexissement seul permettra à la supraconscience qui, jusqu'ici, s'est fourvoyée, de se frayer décidément sa voie.

Il semble d'ailleurs que M. Bergson limite singulièrement, en la *déterminant*, cette orientation, d'après lui imprévisible, de l'élan vital originaire. En voir

l'achèvement ou, pour employer un terme moins statique et moins impropre, la réalisation dans l'homme paraît doublement arbitraire. D'abord, parce qu'en fait l'homme semble avoir délibérément tourné le dos au sens de l'évolution en devenant un animal intellectuel au lieu de devenir un animal intuitif. Il est étrange de le choisir comme le représentant type de l'effort qu'il contrarie. Mais il l'est bien plus encore d'appauvrir à ce point une conception aussi riche et aussi vivante en faisant de cet éphémère et de ce « local » l'essentiel, pour ne pas dire le tout, d'une évolution infinie dans le temps comme dans l'espace. L'Océan fait pour la goutte ? et pour la goutte qui s'évapore ? Il est vrai que peut-être ne s'évapore-t-elle pas. Et nous voici conduit à cette hypothèse, encore timidement esquissée, d'une immortalité possible et peut-être probable. Les difficultés redoublent dès qu'on essaie de se figurer la forme qu'elle pourrait bien prendre. Difficultés métaphysiques, difficultés psychologiques, difficultés morales aussi.

L'immortalité marquerait le triomphe définitif de l'esprit sur la matière et ce triomphe se manifesterait, s'incarnerait dans un être qui serait identique ou du moins semblable au Moi pur des *Données immédiates*, homme ou analogue d'homme, en tout cas conscience libérée des servitudes corporelles. Vaincre la mort n'est possible que si le mouvement ascensionnel se poursuit sans interruption et sans inversion, et comme la matière et le corps, dénués de toute réalité propre, mais non pas de toute signification, manifestent précisément cette interruption et cette inversion, il faut bien qu'ils s'évanouissent. Au *geste créateur qui se défait* se substituerait finalement le geste créateur que rien n'empêche de se faire. La

matérialité, qui met en nous l'oubli, y met par là même la mortalité. M. Bergson, sur ce point encore, aboutit aux conclusions du sens commun : l'âme ne se survit que détachée de l'organisme, signe de sa déficience et de son irréalisation.

L'âme, soit, mais quelle âme ? L'âme individuelle ou l'âme universelle ? La conscience propre à chacun de nous, mesurée par sa tension personnelle et par sa durée spéciale, hétérogène à la durée de toute autre conscience ? Ou la supra-conscience, nous n'osons dire impersonnelle, car elle est au contraire une gigantesque individualité qui s'épanouit, mais enfin une individualité dans laquelle toutes les autres vont se fondre comme les affluents dans le fleuve ou de laquelle toutes les autres émanent comme les « ruisselets » entre lesquels il se partage ? Dans les deux cas, les objections se pressent et paraissent insurmontables.

L'immortalité de l'âme universelle, l'immortalité du courant qui passe, ce serait, semble-t-il, la plus logique, la seule logique même. A chaque instant se créent des âmes, nous dit M. Bergson, comme à chaque instant en effet se forment des remous dans le fleuve. Sans doute, en un sens, elles préexistaient à leur création même, mais de cette existence virtuelle elles ne prennent conscience qu'à l'instant précis et que dans l'acte même de leur création. Le moyen, dès lors, que cette conscience persiste indéfiniment ? Le remous s'est formé, il se déformera. La vie s'est fixée pour un instant dans une personnalité limitée et définie. Elle se dépassera en faisant craquer ce cadre trop étroit. Chacune des âmes individuelles est pour l'âme universelle à la fois un moyen d'expression et une manifestation d'impuissance. Imaginer l'immortalité de l'individu, c'est

imaginer l'immortalité de la limite et l'immortalité coïncide avec l'illimitation. Aussi bien, si nous nous en tenons à la lettre même du texte de l'*Evolution créatrice*, nous voyons que c'est bien « l'humanité entière », et non pas tel ou tel homme isolé, qui peut après tous les autres obstacles, espérer franchir « même peut-être la mort ».

Il est vrai que cette humanité se réalise en des hommes. La substance de la substance, pour parler le langage spinoziste, ce seraient les modes qui l'expriment. Se multipliant à l'infini, la supra-individualité ne cesse de produire des individualités inférieures, sortes de monades limitées dont chacune à son tour tendrait à l'exprimer et à s'exprimer tout entière. On pourrait alors concevoir, au moins comme un idéal, une immortalité proprement individuelle dans l'effort incessant de la conscience pour s'affranchir du corps. De même que le Dieu kantien, plus symbolique que réel, n'est que *l'idéal de la raison pure*, de même l'immortalité bergsonienne symboliserait *l'idéal de la conscience pure*. Le premier est le terme indéfiniment reculé d'une dialectique de la raison raisonnante qui ne cesse de se poursuivre, l'obligation d'enchaîner sans fin les phénomènes aux phénomènes, de ne pas admettre d'arrêt dans l'explication scientifique du donné sensible. La seconde marquerait en même façon la tendance indéfiniment poursuivie de la durée, de *ma* durée concrète à s'arracher à l'espace, l'impossibilité d'admettre un arrêt dans la tension et dans la contraction du moi pur. En ce sens, et en ce sens seulement, semble-t-il, il pourrait y avoir une immortalité personnelle.

Mais alors, la même question se repose, plus aigue que jamais : *Quelle* immortalité ? Et la réponse, si

l'on essaie de la formuler, apparaît bien troublante et bien décevante.

C'est une immortalité purement spirituelle, car les deux mots sont synonymes. Immortalité signifie spiritualité. C'est donc une immortalité dans laquelle le corps disparaît tout entier : Mémoire sans matière, souvenirs purs dégagés de tout alliage avec la perception et même avec l'image. Rien de plus net en principe, rien de plus obscur en réalité.

Sans même vouloir revenir sur les difficultés, à nos yeux insurmontables, qu'il y a à concevoir le souvenir pur en dehors de toute perception et de toute image, en tenant pour acquis qu'il consiste, comme nous pensons l'avoir montré, dans une tension purement interne, on chercherait vainement à se figurer ce que serait cette mémoire sans matière, cette âme sans corps, et ce qu'il pourrait bien subsister de *personnel* en elle. Elle consisterait dans un effort d'évocation qui serait condamné à ne pouvoir jamais évoquer rien. Car si la mémoire pure réalise, actualise une image concrète, c'est donc qu'elle la matérialise, et du coup elle réintroduit le corps dont elle est censée s'être complètement détachée. Ce qui différencie mon moi du vôtre, ce peut être son degré de tension plus ou moins accentué ou relâché, mais ce sont bien plus encore les images, les représentations qui me sont propres et qui diffèrent de vos représentations et de vos images. Ma durée, c'est la série de mes états psychologiques, comme votre durée c'est la série des vôtres. Ce sont les moments critiques et originaux de mon existence, ceux qui font *date* dans ma vie. *Dater* est bien autre chose que *tendre* et si le premier suppose le second, il le dépasse : c'est une tension définie, qui est telle et non autre, qui se figure ainsi et non pas autrement.

Elle se rapporte à un moment déterminé, unique, moment souligné par une position déterminée de mon corps à l'égard des autres corps. Comment, en l'absence du corps, un tel moment aurait-il été possible ? Comment, en l'absence du corps, en comprendre, sinon la conservation, du moins la réapparition ?

En un sens, il est vrai, d'après M. Bergson, c'est précisément le corps qui contrarie et qui inhibe cette réapparition du souvenir pur. Fait pour maintenir le contact entre notre conscience et l'univers matériel, il ne permet pas aux souvenirs de luxe de surgir sur la scène, il les contraint à rester dans l'ombre pour appeler à la lumière ceux-là seuls qui éclairent la situation présente. Que le corps s'évanouisse et voici la conscience libérée. L'immortalité ne serait pas autre chose au terme que cette libre, pleine et entière évocation d'un passé qui ne serait plus gêné et comprimé par la nécessité pratique de s'adapter à un présent.

Mais d'abord, la difficulté initiale persiste et même s'aggrave. Nos souvenirs — qui sont en nous et en nous seuls — ont d'abord été des perceptions — qui étaient en un sens hors de nous, hors de notre conscience, sur un point déterminé de notre corps et plus encore sur les autres corps : la couleur est au point où mon œil la voit, le son au point où mon oreille l'entend. Et voici, miraculeusement conservés en nous, et à jamais, des états qui originairement ont été hors de nous et dans les choses. Notre immortalité est faite, si l'on peut dire, de représentations objectives et matérielles devenues des moments subjectifs et spirituels de notre conscience. Mon moi, c'est-à-dire mon passé, se résout en fragments détachés de l'univers matériel, cueillis par la perception et recueillis par la mémoire. Ces fragments, il est vrai, de cela

seul qu'ils sont des fragments et non la totalité de l'univers matériel, l'expriment moins en lui-même qu'ils n'expriment ma réaction sur lui. N'empêche que, venus de lui, ils conservent forcément la marque de leur origine. Etrange moi pur composé d'éléments qui ne peuvent pas ne pas retenir, puisqu'ils en proviennent, l'impureté de la matière dont finalement ils sont émanés.

De plus et surtout, nous supprimons le corps. Et voici surgir, une fois rompue la barrière et brisée la digue, le flot de la vie psychologique. Elle s'étale en tous les sens, elle se précipite de toutes parts. Rien pour la contenir et pour la retenir, rien non plus pour la discipliner et pour l'organiser. Diffusion et confusion, désarroi mental, sarabande désordonnée d'images, telle paraît bien être l'immortalité de la personne. Immortalité dans laquelle elle se dissout beaucoup plus qu'elle ne s'exprime. L'âme sans le corps, c'est l'âme à vau-l'eau, pourrait-on dire un peu grossièrement. L'âme liée au corps, c'est la limitation sans doute, mais c'est aussi la concentration et l'organisation. L'âme détachée du corps, c'est l'éparpillement et la désagrégation psychologique.

C'est le rêve, et l'on sait ce qu'il advient de nous quand nous rêvons, c'est-à-dire quand, sans avoir complètement disparu, l'organisme a cessé de jouer normalement, de maintenir le contact entre la conscience et la matière. Le peu de cohérence mentale ou plutôt sentimentale qui persiste en lui vient encore de l'écho lointain et amorti de ce qui se passe dans le corps. Le lien est relâché, détendu, il n'est pas brisé. La conscience brode des variations plus ou moins fantastiques sur un thème organique confusément

perçu : une boule d'eau chaude aux pieds et je-suis plongé dans le cratère de l'Etna ou dans les flammes de l'enfer ; ma couverture tombe et me voici dans un bain d'eau glacée ou dans les régions polaires. Poussez plus loin la séparation du psychique et du physique, consommez la rupture définitive entre la conscience et l'organisme et vous aurez une exaspération et comme un paroxysme du rêve, un chaos psychologique d'images de tous points analogue au chaos matériel des atomes d'Epicure. L'immortalité de l'âme c'est, à la lettre, l'aliénation mentale, l'âme aliénée d'elle-même, étrangère à elle-même, la poussière des images indéfiniment pulvérisée.

L'élan vital, au fond, est-il autre chose ? Impulsion qui s'éparpille, fragmentation indéfinie de l'obus, toutes ces images, nécessairement empruntées au monde de la matière, nous montrent pourtant cette désorientation, cette absence totale de détermination et de compréhension comme constituant l'essentiel (car on ne peut dire l'essence) de la réalité, et d'une réalité conçue sous la forme d'une conscience. Comment en serait-il autrement de moi, dans la mesure où je suis en effet un moi personnel distinct ? Un élan sans cesse contrarié, tel est le moi tant qu'il reste attaché au corps. Un élan désordonné, bondissant, capricant, tel il sera quand il parviendra à s'en détacher. L'immortalité n'est pas autre chose. Elle est à la fois incompréhensible et incompréhensive. Elle ne se comprend pas et elle ne comprend pas.

Moralement donc, quelle valeur pourrait-elle avoir ? Et même quel sens offre une telle question ? Que ce soit pour Leibniz ou pour Kant, et si différents que soient leurs points de vue, l'immortalité garde un sens moral. Progressive dans les deux doctrines, elle

marque, ici, le passage continu de la perception confuse à la perception distincte, là, la possibilité de la réalisation indéfinie d'un idéal pratique exigeant pour se développer un temps infini. De part et d'autre, elle apparaît intelligible parce qu'au fond elle est intellectuelle, parce qu'elle manifeste un affranchissement continu, et finalement intégral, de la raison. Morale, elle l'est par là même : l'âme gagne en perfection à chacun des moments de son développement, elle intègre un nombre de plus en plus grand de représentations claires ou d'actions conformes à la loi morale dans une synthèse élargie et compréhensive. Elle comprend et elle se comprend.

Mais c'est précisément l'inverse dans la théorie bergsonienne. Ici encore, ici surtout s'accuse l'irréductible antinomie de la *conscience* et de la *raison*. D'une part, c'est dans le confus du sensible et du senti que l'on cherchera ce qu'il peut y avoir d'immortel en nous, dans ce qui nous particularise, nous divise, nous distingue de tous les autres et non dans ce qui nous en rapproche ; et aussi dans ce qui, quoi qu'on en pense, introduit en nous la division et la dispersion, dans ce qui nous écarte de l'action pour aboutir au rêve. D'autre part, cette immortalité n'est évidemment conçue ni comme le prix d'un effort pour voir clair dans nos pensées, ni comme la récompense ou simplement la condition d'un mérite pour voir juste et donc pour faire bien dans nos actions. Elle ne suppose pas la règle, elle la nie. Pur développement interne et qualitatif, elle est le fait d'une individualité uniquement éprise d'elle-même et ne pouvant avoir d'autre désir que celui de sa propre réalisation. Se plier à une condition quelconque, introduire en elle la représentation d'un autrui ou d'un idéal, bref en

appeler à une *Raison*, faculté qui vous dépasse, qui vous dirige, qui vous oblige, ce serait très précisément supprimer l'immortalité. Celle-ci ne peut être qu'un égoïsme et, nous pensons l'avoir montré, un égoïsme inconsistant.

Ainsi, la tendance dernière de la philosophie bergsonnienne, c'est de sacrifier la moralité à la vie, l'obligation à la liberté. Un immense épanouissement dont l'immortalité ne fait que souligner le caractère en donnant à chacun de nous l'espérance de le réaliser pour soi ; une magnifique efflorescence de la personnalité qui s'arrache à tout ce qui n'est pas elle, matière, corps, espace, société ; une durée strictement interne à la fois dilatée et contractée, intense et tendue, voilà la vie, voilà *ma* vie. Un rétrécissement de ma conscience aux nécessités de l'action, un besoin de tenir compte des êtres et même des choses afin de m'y adapter, une limitation de ma personne par des règles strictes qui font des autres personnes des réalités propres vis-à-vis desquelles je me sens idéalement contraint, enfin la nécessité de sortir de ma durée pour me poser socialement dans l'espace, voilà la moralité, mais non pas *ma* moralité. Car de moi elle n'est proprement rien, elle est ce que le Moi pur, le Moi profond abandonne de lui-même et non ce qu'il en affirme. Vie et moralité sont bien aux antipodes l'une de l'autre. La vie est affirmation, la moralité est négation.

Ainsi, l'antiintellectualisme de M. Bergson nous paraît conduire inévitablement, non pas à un simple *amoralisme* comme celui du sceptique, non pas même à un *immoralisme* comme celui de Nietzsche, mais bien droit à un *antimoralisme*. Le mot est grave, nous en comprenons toute la gravité. Si nous n'hésitons

pourtant pas à l'écrire, c'est que nous le jugeons exact.

Sans doute, une restriction s'impose et nous l'avons faite nous-même à plus d'une reprise. Tant que nous acceptons, pour des raisons pratiques, — et M. Bergson l'accepte tout le premier — le point de vue spatial et social, une morale est possible et même nécessaire. Mais dès que nous voulons nous élever à la représentation ou mieux à l'intuition du réel, dès qu'il s'agit d'échapper au symbolisme, cette morale doit s'évanouir, comme doit s'évanouir la science. Prise en soi, la valeur d'une conscience se mesure à son degré d'immoralité, à son refus de se plier à la règle, d'accepter qu'on la prédétermine et qu'on la juge. Le Moi pur se purifiera de la morale, déformation intellectuelle et impureté psychologique.

Que M. Bergson n'ait jamais abordé directement l'étude du problème moral, peut-être en comprend-on mieux maintenant les raisons profondes. Que toute son œuvre, implicitement, le suppose et le pose, peut-être s'en rend-on plus clairement compte et peut-être enfin entrevoit-on le sens dans lequel il l'a finalement résolu.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
<i>Avant-propos</i>	5
Introduction	7
I. LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE	15
A. La sensation	15
B. La durée.	21
C. La liberté	30
II. MATIÈRE ET MÉMOIRE	57
A. La perception pure	59
B. Le souvenir pur.	80
III. L'ÉVOLUTION CRÉATRICE	109
A. Mécanisme et finalité.	112
B. Instinct et intelligence	121
C. Matière et vie.	133

CE B 2430

.B43R6 1922

001 RODRIGUES, G BERGSONISME

ACC# 1014240

Les Reliures Caron &

TEL: (819) 686-2059 113 R

(MTL) 255-5263



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

AUG 01 1979

AUG 04 '79

APR 25 2003



APR 14 2003

APR 14 2003



a39003 000970409b



B 2 4 3 0 • B 4 3 R 6 1 9 2 2
R O D R I G U E S , G U S T A V E .
B E R G S O N I S M E E T M O R A L I T

